دراسات في فلسفة الأخلاق

دراسات في فلسفة الأخلاق

تأليف
الدكتور محمد عبد الستار نصار
جامعة الأزهر - جامعة قطر

القسم الأول:
الجانب الموضوعي للدراسة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم :

* تحتل فلسفة الأخلاق في الدراسات النظرية مكاناً مرموقاً ، لأنها تقوم على دراسة كثير من الظواهر السلوكية ، وتحديد الطريق الأمثل الذي ينبغي أن يتخذه الإنسان منهجاً له حتى يكون كائناً سويا ، كما أن هناك علاقات وثيقة بين علم الأخلاق وبين كثير من العلوم الأخرى التي تفرعت عن الشجرة الأم « الفلسفة » بل إن بعض العلوم النظرية — وهو علم الاجتماع — يحاول جاهداً أن يجذب الدراسة الأخلاقية إلى نطاقه ، بدعوى أن السلوك ظاهرة اجتماعية ، وبما أن الأخلاق تبحث في السلوك والقيم ، فان علم الأخلاق يعتمد على أساس اجتماعي .

* ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل يرى بعض المؤرخين للفلسفة أن هناك وشائج قربى بين العلوم الإنسانية كلها ، وأن تغلب اتجاه على آخر لا يعنى أن العلوم الإنسانية الأخرى قد توارت خلف هذا التغلب دون أن يكون لتلك العلوم صلة أو صلات تربطها .

* وقد درجت كتب الأخلاق التقليدية على عرض هذا العلم من خلال المدارس الظاهرة في نطاقه ، متبعة في ذلك المنهج التاريخي التطوري ، وتعنى من خلال هذا العرض بالنقد والمقارنة بين الاتجاهات والنظريات المختلفة في دراسة هذا العلم ، كما تعنى من ناحية

أخرى بإبراز الخصائص والمميزات لكل من الأخلاق النظرية والأخلاق العملية .

* ولا تزال السيادة لهذا الاتجاه في دراسة الأخلاق ، على الرغم من المحاولات التي بذلها بعض علماء الاجتماع في تحويل طبيعة هذا العلم من « المعيارية » التي تنشد السلوك الأمثل ، إلى الوصفية « التقريرية » التي تدرس الظواهر السلوكية في الواقع دون أن تقترح لها تعديلا ، وحجتهم في ذلك أن من خصائص العلم أنه نزيه وموضوعي ، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هي في ذاتها ، بصرف النظر عما وراء ذلك ، وادعوا أنهم بهذه النظرة الجديدة إلى الأخلاق ، قد وجد لديهم ما يبرر إهمالهم للنظرة التقليدية لهذا العلم ، تلك التي تقوم على دراسة ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني .

* ولكن هذا الاتجاه لم ينجح في تحويل علم الأخلاق التقليدي عن غايته ، لا سيما بعد أن ظهرت نوايا أصحابه ، وما يقصدون من وراء ما ينادون به ، فقد أثبت البحث أن أكبر دعاة هذا الاتجاه من اليهود ، الذين لا يهمهم إلا الاستجابة لنداء المصلحة الخاصة ، ولا يراعون للقيم الرفيعة والمثل العليا قدسية أو حرمة .

* وليس من قبيل الكلام الشعري أن يقال : إن صلاح الأمم والجماعات والأفراد إنما يعتمد - أساساً - على الأخلاق ، لأن الواقع أكبر شاهد على ذلك ، فكم من أمة هي في مضمار التقدم المادي تحوز القدح المعلى ، ولكنها في مضمار الأخلاق مفلسة لا رصيد لها ولا مدخر ، فسرعان ما ينهار بناؤها المادي ، وتتداعى نظمها الاجتماعية . وفي الصورة المقابلة كم من أمة رصيدها من المادة لا يكاد يذكر ، ولكنها في الناحية الأخلاقية ذات رصيد مدخر ، فهي بهذا الرصيد تطاول الشمس وتجاوز القمر ، وماذلك إلا بفضل أخلاقها،

وها هو التاريخ مفتوح الصفحات لمن يريد أن يستخرج الأمثال على صحة ما نذهب إليه .

* وإذا كنا فى حالتنا الراهنة أحوج ما نكون إلى بناء أمتنا على أسس قوية ، فان ذلك لن يتأتى إلا إذا كانت الأخلاق العليا والمثل الرفيعة هى الأساس فى هذا البناء ، وإلا فان مثلنا يصبح كمثل من يبنى ناطحات السحاب على رمال الصحراء .

* ولن يتأتى لنا ذلك إلا إذا تكون لدينا رصيد من الدراسة النظرية لهذا العلم يحملنا على التطبيق العملى لنظرياته فى سلوكنا ، حتى يتوافق هذا السلوك مع المعرفة النظرية لقضاياه ، وحسبنا فى ذلك أن أى فكرة من الأفكار أو نظرية من النظريات تتعلق بسلوك الإنسان لا تظهر قيمتها إلا فى تطبيقاتها العملية .

* ولو ظل مدعو الإصلاح آلاف السنين يصوغون النظريات وينمقون الأفكار كى يستطيعوا أن يقنعوا الناس بجدوى نظرياتهم وأفكارهم ما أمكنهم ذلك حتى يطبقوا ما يقولون على أنفسهم قبل أن يطالبوا غيرهم بتطبيقه ، لأن السلوك أقوى تأثيراً من القول الأجوف ، وقد صدق الله العظيم حيث يقول: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » .

* من ثم قد عقدنا العزم - مشاركة منا فى الاتجاه العام لأمتنا بوجه عام، والقائمين على الدراسات الفلسفية والاجتماعية بوجه خاص - أن نقدم هذه الدراسة فى علم الأخلاق متوخين إبراز أهم الاتجاهات السائدة الآن والموازنة بينها ونقدها ، مع بيان أصولها وتطوراتها ، وما يتصل بذلك من مباحث الدراسة النظرية ، وبجانب هذا سنعمد إلى دراسة الجانب العملى للأخلاق ،

الذى يتجلى فى دراسة الفضائل والحقوق والواجبات حتى نكون على بينة من علاقاتنا الاجتماعية ، لنضعها فى مكانها ، وقصدنا من ذلك — بعد أن نكون قد أرضينا الله — أن ينتفع الدارسون لهذه المادة بما درسوه فى حياتهم وسلوكهم .

على أننا سنحاول ألا نغفل الجانب التاريخى لعلم الأخلاق وتطوره منذ القديم حتى عصورنا الحاضرة ، وإن كان هذا الجانب لن يأخذ نفس درجة الاهتمام التى سنوليها للجانب الموضوعى .

مصر الجديدة فى ٢٣ من المحرم سنة ١٤٠٢ هـ .
٢٠ من نوفمبر سنة ١٩٨١ م .

د . محمد عبد الستار نصار

بسم الله الرحمن الرحيم

ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه

صدق الله العظيم

(سورة فاطر)

" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "

(حديث شريف)

الفصل الأول

مدخل عام إلى علم الأخلاق

* تعريفه
* موضوعه
* أقسامه
* غايته وثمرته
* الفرق بينه وبين العلوم الإنسانية الأخرى

أولا : تعريف علم الأخلاق :

* تخضع التعريفات – غالباً – لمفهومين ، أحدهما لغوى ، والآخر اصطلاحى . فالأول يعنى ببيان المعنى المراد من ظاهر اللفظ عند علماء اللغة فقط ، أما الثانى فيعنى ببيان ما تواضع عليه أرباب العلم موضوع التعريف من تحديد لهذا العلم ، تحديداً يجمع كل مسائله ، حتى لا يتخلف منها شىء ، ويمنع من دخول مسائل العلوم الأخرى فيه ، وهو ما يعبر عنه المنطقيون بالتعريف الجامع المانع . وعلى هذا فما هو تعريف علم الأخلاق لغة واصطلاحاً ؟

(أ) التعريف اللغوى :

* الأخلاق جمع خلق ، ومن معانيه فى اللغة : الطبع والسجية والعادة ، يقول ابن منظور صاحب لسان العرب : « واشتقاق خليق وما أخلقه من الخلاقة ، وهى التمرين ، من ذلك تقول للذى ألف شيئاً ، صار ذلك له خلقاً ، أى مرن عليه ، ومن ذلك الخلق الحسن » .

* وقد تفسر بمعنى الدين أيضاً ، ومن ذلك : تفسير ابن عباس — رضى الله عنه — لقوله تعالى : « وإنك لعلى خلق عظيم » أى « دين » عظيم .

ويظهر أن اللغة — أى لغة — إذا دلت بعض ألفاظها ، على عدة معان . لم تكن هذه الدلالة واحدة فى كل المعانى .

ومن هنا يظهر أن القائلين بعدم الترادف فى اللغة العربية كانوا على حق . فهناك فرق فى المعنى بين الطبع والسجية والعادة والدين . فالأول ظاهر فى الأمور الفطرية التى زود الإنسان بها . والثانية والثالثة ، تظهران فيما هو

بالطبع وما هو بالتعود بعد اكتسابه . كما أن العلاقة بين الدين والأخلاق كعلاقة الأصل بالثمرة .

واختلاف أوضاع الألفاظ ، يوحى كذلك بالفرق فى المعنى ، فالخلق والتخليق ، يشير :

أولهما : إلى ما هو بالطبع .

وثانيهما : إلى ما هو مكتسب .

ولا شك أن الأمور الكسبية تكون فى نشأتها الأولى غير مستقرة استقرار الأمور الطبيعية ، حتى إذا أصبحت عادة ، قاربت فى هذه الحالة ما هو بالطبع .

وليس هذا المعنى قاصراً على اللغة العربية وحدها ، بل يشاركها فى ذلك بعض اللغات الحية ، فى اللغة الفرنسية كلمة Ethique ، وهى اسم هذا العلم فى هذه اللغة ، وهذه الكلمة ترجع إلى كلمة Ethos الإغريقية ، ومعناها « العادة »[1] .

---

(١) د . محمد يوسف موسى . مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ٣ .

(ب) التعريف الاصطلاحى :

* اختلفت وجهات النظر فى تعريف هذا العلم ، تبعا لاختلاف الغاية منه فى نظر المعرفين ، ثم من ناحية أخرى تبعاً لنوع ثقافتهم . فالذين يتأثرون بالمعنى اللغوى قالوا فى تعريفه : « هو علم العادات »[1] . وهذا التعريف يضفى على علم الأخلاق نوعاً من التقريرية ، فى الوقت الذى تواضع فيه أغلب الباحثين على أن هذا العلم إنما هو علم معيارى ، ويعنون بذلك أنه لا يبحث فى أعمال الإنسان الإرادية ، التى صارت عادات وتقاليد ، من حيث هى أمور حاصلة فى الواقع ، وإنما يبحث فى كيفية توجيهها صوب الطريق السوى ، على نهج من قواعده وقوانينه ، ثم يحكم عليها حسب المقاييس التى يضعها .

وعلى هذا فاذا أردنا أن نقوم هذا التعريف على سنن المنطق فنقول : « إنه تعريف غير جامع » .

وقد عرف الفيلسوف الفرنسى باسكال هذا العلم بقوله : « علم الأخلاق هو علم الإنسان » . وهذا التعريف — كما نرى — عام يشمل كل العلوم الإنسانية ، الوصفية منها والمعيارية ، كعلم النفس والقانون والتاريخ ، وكعلم المنطق وعلم الجمال وغيرها .

وعلى هذا فاذا أردنا أن نقوم هذا التعريف منطقياً فنقول : « إنه تعريف غير مانع » .

---

(١) ربما كان هذا واضحاً لدى بعض المعاصرين من أصحاب الاتجاه الاجتماعى ، وقد ألف الكاتب الفرنسى ليفى بريل كتاباً بعنوان : « الأخلاق وعلم العادات » ترجمه إلى العربية الدكتوران : السيد بدوى ومحمود قاسم .

* وقد وردت لهذا العلم تعريفات أخرى، منها أنه : « علم الخير والشر » ، ومنها أنه « علم الواجبات » . وهذان التعريفان وإن كانا صحيحين ، إلا أنهما لا يوفيان إلا الناحية النظرية لهذا العلم ، ذلك لأن مجرد تحصيل قواعد العلم ، لا يجعل الإنسان ذا أخلاق حسنة ، فلو علم الإنسان الشر والخير ، وعرف الواجب والواجبات ، دون أن يكون لهذه المعرفة أثر في سلوكه ، لا يسمى متخلقاً ، لأن التخلق تلبس بالفعل بالأخلاق الفاضلة لا مجرد الدراسة النظرية .

* وإذا كانت هذه التعريفات بهذه المثابة ، فما هو التعريف الصحيح إذن؟ أرى أن أدق التعريفات لعلم الأخلاق ، هو ما جاء في دائرة معارف البستاني ، وهو : « علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها ، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها » .

* وهذا التعريف تلخيص دقيق لما ختم به أرسطو « كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس[1] » فقد أورد في ذلك عدة عبارات ، هي أسمى ما يكون في تأثير علم الأخلاق ومنفعته ، يقول أرسطو : « في الشئون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد ، بل هو تطبيقها . ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك ، رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . ولو كانت الخطب والكتب وحدها قادرة على أن تجعلنا أخياراً لاستحقت - كما كان يقول تيوغنيس - أن يطلبها كل الناس ، وأن تشترى بأغلى الأثمان ، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادىء (أن تفعله[2])

---

(١) نقل بارتلمى سانتهلير هذه العبارات في تقديمه لهذا الكتاب ، حين ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية . انظر : الطبعة العربية جـ ١ ص ١ من المقدمة المذكورة ، ترجمة لطفي السيد .

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النص الأصلي ، وقد وضعته ليستقيم الكلام .

فى هـذا الصدد ، هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة ، وفيا بعدها » .

ثانياً : موضوعه:

* من الثابت أن العلوم تتمايز بتعريفاتها وموضوعاتها ، وإذا كنا قد خطونا فى سبيل تمييز علم الأخلاق عن غيره من العلوم الخطوة الأولى ، وذلك بتعريفه ، فلنتبع ذلك ببيان موضوعه ، حتى يكون التمييز أكمل وأتم .

* موضوع كل علم ، هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، فلو سئل طبيب مثلا عن موضوع علم الطب ، لأجاب بأنه : « بدن الإنسان » لأن هذا العلم يبحث عن أحوال البدن وما يلابسها من الصحة والمرض ، ولو سئل عالم النحو عن موضوع هذا العلم ، لأجاب بأنه « الكلام العربى من حيث الإعراب والبناء » ولو سئل عالم الفقه عن موضوع علمه لأجاب بأنه « الأحكام الشرعية من حيث الوجوب والحرمة والندب والإباحة . . الخ » . وعلى هذا فما موضوع علم الأخلاق إذن ؟ .

* موضوع علم الأخلاق هو : « الأعمال الإنسانية الإرادية » . وإنما قيدنا الأعمال الإنسانية بكونها « إرادية » ، لأن هناك كثيراً من الأعمال الإنسانية اللاإرادية ، لا شأن لعلم الأخلاق بها ، لأن وصف الأعمال بالخيرية أو الشرية مشروط بكون هذه الأعمال صادرة عن إرادة حرة مختارة . حتى تتحقق أركان المسئولية الخلقية .

* وعلى هذا فجميع الأعمال الإنسانية التى تصدر من الإنسان ، وليست على هذا النهج ، ليست داخلة فى علم الأخلاق . مثال ذلك ، الأفعال التى تصدر عن الإنسان ولا إرادة له فيها ، كالتنفس ونبض القلب وكأعمال الدورة الدموية ، والجهاز الهضمى ، إلى غير ذلك من الأعمال الآلية التى

تصدر عن الإنسان فى جميع أحواله ، سواء كان نائماً أو متيقظاً ، مفكراً أو غير مفكر ، كبيراً أو صغيراً ، وكذلك الأعمال المنعكسة ، الناشئة عن أسباب خارجية عن الجسم ، كاختلاج العين عند الانتقال فجأة من الظلمة إلى النور ، وكانقباض اليد عند وخزها ، وكرعشة الجسم عند البرودة ، وتصببه عرقاً عند الحرارة ، إلى غير ذلك .

* كل هذه الأعمال وأمثالها ، لا تكون من موضوعات علم الأخلاق.

* وليس هذان النوعان من الأعمال — الارادية واللاإرادية بقسميها الآلية والمنعكسة — هما كل أنواع الأعمال ، فان هناك أعمالا تشتبه الأعمال الارادية واللاإرادية ، فهل يا ترى يشملها علم الأخلاق ، فيحكم على فاعلها بالخيرية أو الشرية أو لا يشملها ، فيكون فاعلها ليس موضع المؤاخذة الأخلاقية ؟ . سنوضح ذلك ونبين الرأى الصحيح فيه ، بعد بيان هذا النوع ، وسنضرب له الأمثلة الآتية :

١ — الأعمال التى يأتيها الانسان وهو نائم ، سواء أكانت هذه الأفعال خيراً ، كأن يطفىء ناراً لو تركت لأحدثت خسارة جسيمة ، أم شراً ، كأن يشعل ناراً فتحرق المنزل وماجاوره . فهل هذه الأعمال إرادية أم غير إرادية ؟

٢ — الأعمال التى تصدر عن إنسان مصاب بداء النسيان ، سواء أكانت تركا ، كمن علم أن صديقاً له يأتمر به الأعداء . وعلم موعد تنفيذ مؤامرتهم ولكنه نسى تنبيه صديقه إلى ذلك ، أم كانت فعلا كمن يقدم إلى إنسان معروفاً ، غير قاصد له ، لاستيلاء أفكار أخرى عليه ، فهل الترك والفعل فى هذه الحالة عملا إرادياً أو غير إرادى ؟

٣ — الأعمال التى تصدر من شخص غير ضابط لانفعالاته ، كمن يثور

لأوهى الأشياء ، مع رجاحة عقله ، وكمال إرادته ، فهل هذه الأعمال إرادية أو غير إرادية ؟

٤ — الأعمال التى تصدر من شخص مستغرق الفكر ، كمن يدمن القراءة أو اللعب المباح ، إلى درجة أن ينسى فعل الواجب أو طلب الحق[١] . فهل يا ترى من أى النوعين السابقين كل هذه الأعمال ؟ ، أهى من أنواع الأعمال الإرادية ، فيكون الإنسان محاسباً عليها ، أم من الأنواع الغير الإرادية التى لا محاسبة عليها ؟

* الحق أن هذه الأعمال ،هى من النوع الثانى- اللا إرادى — لا الأول إذا تأكدنا عدم القصد فيها ، بمعنى أن يكون الدافع عليها ليس شيئاً وراء ما ذكرنا . فليس النائم فى المثال الأول متعمداً للاحراق حتى يؤاخذ على هذا الفعل ، لذلك لا يحكم على عمله بأنه خير أو شر ، ويقاس على فعل النائم بقية الأفعال التى ذكرناها .

* ولكن الأمر لا ينبغى أن يكون بهذه السهولة ، مما قد يشعر بعدم الحيطة والحذر ، بل ينبغى أن نقرر أن من يصدر عنهم هذه الأعمال ، وإن كانوا غير مؤاخذين على نتائج أعمالهم ، إلا أنهم مؤاخذون على مبادئها ، فالنائم مثلا مؤاخذ فى أثناء يقظته على عدم حيطته فى إبعاد مصادر الأعمال الخطرة التى يأتيها أثناء نومه ، ويقاس عليه أيضاً جميع الأعمال التى ذكرناها فى الأمثلة السابقة .

وعلى هذا فالمسئولية الخلقية عن هذه الأفعال لم تتجاوزها مطلقاً ، بل انتقلت من نتائجها إلى مقدماتها كما ذكرنا ، لا سيما إذا كان فى الإمكان الحيطة وتبين نتائجها وقت الانتباه والاختيار . وهذا يوافق ما اختاره المحققون من

---

(١) د. أحمد أمين : كتاب الأخلاق ص ٥٤ .

المفسرين ، في بيان معنى قوله تعالى : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا [1] » فإن طلب عدم المؤاخذة على النسيان أو الخطأ ، دليل واضح على أن ذلك مظنة المؤاخذة والمسئولية [2] .

* ولعلنا نكون قد أدركنا مما تقدم أن المسئولية الخلقية لا توجد إلا حيث وجدت الارادة فما لا دخل لإرادة الانسان فيه لا يؤاخذ عليه بمدح أو ذم ، فلا يمدح الشخص لطوله ، ولا يذم لقصره ، ولا يمدح لبياضه ويذم لسواده ، كما لا يمدح على حسن صحته ويذم على سوئها ، إلا بمقدار ماله من إرادة في ذلك ، كاتباع قواعد الصحة أو إهمالها .

* وعلى هذا فمن السهل أن نعرف أن ما تحكم به بعض الدول المتقدمة على الناس من ناحية الجنس أو اللون ، ليس حكما أخلاقياً لأن هؤلاء لا إرادة لهم في ذلك . ولقد صدق القرآن الكريم عندما قرر هذه القاعدة الأخلاقية التي لم تجعل معيار التفاضل خاضعاً لما لا إرادة للانسان فيه ، من جنس ولون وغنى وجاه ، بل لما له فيه كسب ، وذلك ما ترشد إليه الآية الكريمة : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير [3] » .

ثالثاً : تقسيمه إلى نظري وعملي :

يقال عن أي علم إنه نظري ، إذا كان لا يعنى إلا بتحصيل المسائل ، وإدراكها فقط ، دون النظر إلى ما وراءها من تطبيق . ويقال عن العلم إنه

---

(١) سورة البقرة ، من الآية ٢٨٦ .

(٢) د. محمد يوسف موسى . مباحث في فلسفة الأخلاق ص ٨ .

(٣) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

تطبيق إذا كان يجعل الناحية العملية غايته ، بعد تحصيل القواعد والمبادىء التى ينبغى أن تتبع عند التطبيق فهو نظرى وعملى فى الوقت نفسه .

وغالب العلوم الإنسانية المعيارية من هذا القبيل ، فعلم المنطق مثلا من حيث هو مسائل ومباحث تخضع للتحصيل والدراسة لمعرفة القواعد التى تعصم الذهن من الخطأ فى التفكير هو علم نظرى . وأما من ناحية كون هذه القواعد ينبغى مراعاتها عند التفكير حتى تعصم الذهن عن الخطأ فيه ، هو علم تطبيقى أو عملى .

وعلم الأخلاق هو أحد العلوم المعيارية — كما سبقت الإشارة إليه — وعلى هذا فقد قسمه الباحثون إلى نظرى وعملى . فالأول يعرف باسم « الأخلاق النظرية » أو « الأخلاق العامة » ، والثانى يعرف باسم « الأخلاق العملية » أو « الأخلاق الخاصة » .

* والقسم الأول ـ الأخلاق النظرية ـ يدرس الضمير ـ حقيقته ـ ومظاهره من عواطف مختلفة ، كالرضا والاغتباط والسرور الداخلى لفعل الخير ، والألم والتأنيب عند فعل الشر ، وكذلك ما يصدره من أحكام أخلاقيه على مختلف الأعمال الاختيارية وهل هى صادرة عن فكرة [illegible] أو عن تقليد ومحاكاة كما يدرس هذا القسم الطرق التى تتبع فى تعرف المثل الأعلى فى الأخلاق كما يبحث أركان المسئولية الخلقية ، كالحرية والإرادة ، و[illegible] تبعاً لذلك مسائل الجبر والاختيار ، والثواب والعقاب ، والبواعث التى [illegible] إلى الأعمال، وأى الغايات ينبغى أن تكون هدفاً للفرد والجماعة ، وكذلك يبحث فى ماهية الشر والخير ، والمقاييس التى تقاس بها الأعمال لبيان خيرها وشرها ، كما يبحث فى الحق والواجب وما يتصل بهما . كل هـذا مع بيان النقد الذى يوجه إلى النظريات والآراء المختلفة التى تواردت على هذه المسائل التى ذكرناها ، ثم يحاول إيجاد حلول لما لم تتقارب فيه الآراء من المشاكل الأخلاقية .

* أما القسم الثانى ـ الأخلاق العملية ـ فيدرس الواجبات المختلفة كواجب الإنسان نحو نفسه، ونحو أسرته، ونحو وطنه، ونحو الإنسانية جمعاء، ثم واجبه نحو الكائنات الأخرى الحية كالحيوان، وأخيراً واجبه نحو خالقه وكذلك يبحث فى الحقوق، كحق الحياة والملك.. الخ، وبالجملة يتعرض هذا القسم لمباحث القسم الأول بالتطبيق، على ظروف الحياة العملية المختلفة، ليقول فيها كلمة الأخلاق بما يتفق والمقاييس الأخلاقية، المتواضع على تحكيمها فى الحياة العملية[1].

رابعاً: غايته وثمرته:

* لبيان الغاية من الأخلاق ـ لا سيما القسم العملى منها ـ نرى أنه لامناص من توجيه هذا السؤال، وهو: هل أخلاق الإنسان قابلة للتبديل والتعديل أو أنها لا تقبل ذلك؟

خلاف بين الباحثين حول هذه المسألة.

فبعضهم[2] يرى أن الخلق لا يتغير، ويستدلون على ذلك بدليلين، كما ذكرهما الغزالى ملخصاً لكى يرد عليهما، وهذان الدليلان هما:

أولا: أن الخلق صورة الباطن، كما أن الخلق صورة الظاهر، فإذا كانت

---

(1) د. محمد يوسف موسى. مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ١٢.

(2) من أشهر القائلين بهذا الرأى من المحدثين، الفيلسوف الفرنسى باسكال الذى قال: «إن الأخلاق الصحيحة تهزأ بعلم الأخلاق وتسخر منه»، والفيلسوف الإنجليزى سبنسر الذى صرح بأن حماسة الأخلاقيين ونشاطهم فى نشر العلم رغبة فى إصلاح النفوس البشرية، إنما هو بدعة وسخافة، وكيف يرجى من العلم تهذيب النفوس، بينما نرى المتعلمين الذين استنارت عقولهم لاخلاق لهم.

الخلقة الظاهرة لا يستطاع تغييرها ، فالقصير مثلا لا يستطيع أن يجعل نفسه طويلا ، ولا الطويل يقدر على أن يجعل نفسه قصيراً ، فكذلك الخلق الباطن لا يستطاع تغييره ، فالقبيح باطناً لا يستطيع أن يجعل نفسه حسناً .

ثانياً : أن حسن الخلق يكون بقمع الشهوة والغضب ، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة ، وعرفنا أنه من مقتضى المزاج والطبع ، فانه قط لا ينقطع عن الآدمي ، فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة .

* أما الفريق الآخر – وهو يمثل جمهور الباحثين – فيرون أن الخلق قابل للتغيير وعلى رأس هؤلاء جميعاً فيلسوف أثينا الأكبر « سقراط »[1] الذي قرر أن الخير في العلم والشر في الجهل وأن معرفة الفضيلة تكسبها ، والجهل بها مصدر الرذيلة ومأتاها . وعلى هذا فالفضيلة في نظره هي توأم العلم ، والرذيلة هي توأم الجهل . وإذا كان الإنسان قابلا للتعلم ، فانه يكون تبعاً لذلك قابلا لأن تتعدل أخلاقه ، وذلك بطريق العلم والمعرفة .

* وهذا الرأي هو أرجح الرأيين ، وهو الموافق للفطرة الإنسانية ، ولو لم تكن الأخلاق قابلة للتعديل والتغيير لما كانت هناك فائدة من إرسال الرسل ووصايا الأخلاقيين . يقول الإمام الغزالي : « لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير ، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله ﷺ : « حسنوا أخلاقكم »[2] وكيف ينكر هذا في حق الآدمي وتغيير طباع

---

(١) وقد حمل لواء هذا الرأي من المحدثين الأخلاقي الألماني « جان فردريك هربارت » الذي خلف « كانت » في كلية كونجسبرج ، إثر وفاته ، والذي صرح في أول درس القاه على تلاميذه بقوله : « إني لسعيد بأن أخلف أكبر فيلسوف في العالم في دروسه ، ولن يقلل من احترامي له ، وإعجابي به أني أخالفه في الرأي » .

(٢) يظهر أن حجة الإسلام يذكر معنى الحديث لا نصه ، لأن الوارد هو قوله ﷺ « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

البهيمة ممكن ، إذ ينقل البازي من الاستيحاش إلى الأنس ، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد[1]

ويقول ابن مسكويه « إنه — أي الرأي الاول — يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها ، وترك الناس همجا مهملين وإلى ترك الاحداث والصبيان على مايتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهو ظاهر الشناعة جداً » .

* وقد جاء في القرآن الكريم مايفهم منه هذا المعنى ، ألا ترى أن قوله تعالى: « وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين[2] » لا يكون له معنى إلا إذا كان للتذكرة أثر في تهذيب الأخلاق وتقويم السلوك ، وكذلك قوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم[3] » .

* إذا تقرر هذا فنقول : إن الغاية من علم الاخلاق هي بيان ماينبغي أن يكون عليه الانسان في سلوكه — وهذه غاية الجانب النظري — ثم التحلي بفضائل الاعمال والتخلي عن رذائلها ، وهذه غاية الجانب العملي .

خامساً : الصلة بين علم الاخلاق والعلوم الانسانية الاخرى :

مما لاشك فيه أن هناك صلة قوية بين العلوم الانسانية كلها ، من حيث إنها تتجه إلى دراسة الانسان ، ولكن كل علم منها يستقل بدراسة جانب من جوانبه وفي وضع معين من أوضاعه . وعلم الاخلاق يحتاج إلى كثير من العلوم الانسانية الاخرى كعلم النفس والاجتماع والقانون والاقتصاد الخ ، ذلك لان الظاهرة الاخلاقية سلوك إنساني ناشيء عن عوامل داخلية بالدرجة

---

(١) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٤٦ .

(٢) سورة الذاريات . الآية ٥٥ .

(٣) سورة الرعد من الآية ١١ .

الاولى من غرائز وانفعالات وغيرها ، كالميول والرغبات والارادة واللذة والالم ، وهذه كلها من خصائص علم النفس، ودارس الاخلاق لايستغنى عنها، حتى يصل إلى أحكام خلقية صحيحة . ولعل هذه الصلة القوية بين علم النفس وعلم الاخلاق هى التى حملت الكاتب الفرنسى « ساتهاير » على أن يقول : « لايتحقق علم الاخلاق بدون المعرفة السيكلوجية ، وإلا عد علما تحكمياً ، إن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا » .

* ولكن هذه الصلة لاتمنع أن هناك تباينا بين العلمين من حيث الغاية ، فبينما نرى علم النفس يدرس الظواهر النفسية دون إبداء الحلول لمشاكلها ، نرى علم الاخلاق يتجاوز ذلك إلى رسم الطريق السوى للسلوك .

* وهناك صلة أيضاً بين علم الاخلاق وعلم الاجتماع ، لان الاخلاق يظهر أثرها فى المجتمع سواء أكانت خيرة أم شريرة ، فمثلا : انحراف الأحداث فى حى من الأحياء ، ظاهرة خلقية واجتماعية ترجع إلى أسباب متداخلة ، لعل أبرزها العوامل النفسية والاجتماعية ، وهذه الظاهرة محل دراسة بين الأخلاق وعلم النفس والاجتماع والقانون والاقتصاد ، وقد يشاركها بعض العلوم العملية كالطب مثلا ، كأن يكون من أسباب الظاهرة المباشرة اعتلال الصحة. ولكن كل واحد من هذه العلوم ينظر إلى الظاهرة من وجهة نظره ، وبحسب موضوعه ، فعلم الاجتماع يدرسها كظاهرة اجتماعية ، بمعنى أنه يعنى باكتشاف أسبابها وقد يساعده فى ذلك علم النفس والطب ، ولكن لايرقى إلى مستوى رسم الطريق الصحيح لتلافى هذه الظاهرة ، وإن فعل ذلك يكون قد تجاوز غايته .

* كما توجد صلة قوية بين علم الأخلاق والقانون الوضعى من حيث إن كلا منهما يضع ضوابط للسلوك الاجتماعى ، وإن كان العلمان يختلفان من حيث مصدر الإلزام واحترام القواعد والمبادىء . ذلك لأن القانون الوضعى

لا يعرف من الأعمال إلا ماظهر منها ووقع تحت طائلته فيحكم عليها بناء على ذلك أما القانون الخلقى فهو يؤاخذ على الظواهر والبواطن حتى خطرات النفس ، وذلك بما وضع فى الضمير من معانى حية ، تشد الإنسان إلى فعل الخير وتؤنبه إن فعل الشر .

* وكذلك هناك صلة قوية بين علم الأخلاق والاقتصاد السياسى ، ذلك لأن الأخير يدرس حياة البشر فى مجتمعهم من حيث الثروات . مصادرها وطريقة توزيعها وأثرها فى السلوك الاجتماعى وبالتالى أثرها فى السلوك الأخلاقى ، ثم أثر ذلك كله فى علاقة المحكومين بالحكام . وإذا دققنا النظر فى طبيعة هذا العلم للاحظنا الصلة القوية بينه وبين الأخلاق ذلك لأن العلاقات الاقتصادية لو لم تقم على أساس أخلاقى يساعد فى استتباب العلاقة بين الحكام والمحكومين لكانت شراً على الجانبين ، وفى هذا المعنى يقول « سانتهاير » « ماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل؟ ثم ماذا عسى أن يكون التشريع فى الممالك إذا كان لا يستند على علم الأخلاق ؟ ثم ما مصير الجمعيات الإنسانية بلا أخلاق ؟ ألا أن العلم الأساسى المتقدم على غيره ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق » .

وإلى هنا يظهر لنا الصلة بين علم الأخلاق وبعض العلوم الإنسانية الوضعية ، تلك الصلة التى تقف عند مجرد الاتفاق الظاهر ، وتتجاوزه فى علم الأخلاق إلى تحديد الطريق القويم للوصول إلى المثل الأعلى .

ه وقد يقول قائل : ما العلاقة بين علم الاخلاق وبين غيره من العلوم المعيارية كعلم المنطق مثلا ؟ وللاجابة على هذا السؤال نقول : إن هناك تشابها بين العلمين من حيث إن كل واحد منهما يدرس ناحية معينة من نواحى قوى النفس لغاية معيارية . فعلم المنطق يدرس « أعمال التفكير » وعلم الاخلاق يدرس « أعمال الإرادة » . كما أن كلا منهما يضع المقاييس الصحيحة للغاية منه ، فعلم المنطق يضع مقاييس « الحقيقة » وعلم الاخلاق يضع مقاييس « السلوك » .

ولما كانت أعمال الإرادة غير منضبطة لدى بعض الدارسين ، على اعتبار أنها تنحو نحو التعبير عن الذات، وهى مرتبطة بأمور وجدانية خاصة، فقد رأى بعض الباحثين فى العلوم الإنسانية من المحدثين إن علم الاخلاق بمعناه التقليدي ليس صحيحاً ، وقد حماهم على ذلك موقفهم من طبيعة المعرفة الإنسانية ومنهج تحصيلها ، ثم موقفهم من طبيعة الوجود وأدوات إدراكه .

وسنبين هذا الاتجاه فيما يلى تحت ماسميناه « الاخلاق بين المعيارية والواقعية » وسنعقب على موقف الوضعيين بما نراه من صواب أو خطأ .

الفصل الثاني
الأخلاق بين المعيارية والواقعية

الفصل الثانى

الأخلاق بين المعيارية والواقعية

أولا : الاتجاه التقليدى فى دراسة الأخلاق :

الاتجاه التقليدى فى دراسة الأخلاق يقرر أصحابه أنها : علم معيارى ، يدرس الطرق والوسائل التى ينبغى أن تتبع فى السلوك ، ويرسم المثل الأعلى الذى يهدف إليه كل سالك ، ويضع المقاييس التى يمكن أن يقاس عليها سلوك الإنسان ، كما يدرس الخير الأسمى باعتباره غاية الإنسان التى يسعى إلى تحقيقها والذى لا يمكن أن يكون وسيلة لغاية وراءه ، بل هو غاية الغايات .

* ومعنى ذلك أن ما يسعى البعض إلى تحقيقه كطلب العلم ،وجمع المال أو الوصول إلى مركز مرموق ، قد يقال عن ذلك كله ان امتلاكه هو تحقيق للخير الأسمى .

* ولكن الحق أن هذه الظواهر ليست تعبيراً عن الوصول إلى الغاية القصوى ، وإنما هى وسائل لغايات أكبر منها ، ولا يمكن أن ترقى إلى مستوى الأعمال الخيرة إلا إذ حققت معنى إنسانياً لا يكون أثره محصوراً فى دائرة النفع الذاتى ، أو تفع بعض الناس وإنما يكون متجهاً إلى الانسانية جمعاء .

* من ثم يتضح أن علم الأخلاق ، فى نظر المفكرين التقليدين لا يتعرض لدراسة الغايات الجزئية للسلوك الإنسانى ، وإنما يتعرض لدراسة الغايات

القصوى التى يمكن أن تهدف إلى خدمة الإنسانية كلها أو على الأقل إلى خدمة المجموع الكبير من الناس .

وهذا الموقف يؤكد فى نظرهم أن القوانين التى يضعها علم الأخلاق ، والمقاييس التي يمكن بواسطتها معرفة السلوك الإنسانى ينبغي أن تكون عامة ، أى أنها يشترط فيها أن تستهدف الإنسان من حيث هو إنسان ، الذى يمكن أن يرتقى فوق الارتباط بزمان ومكان معينين .

* ولعل هذه النظرة إلى هذا العلم من أصحاب هذا الاتجاه تقرر التمايز من حيث الغاية بين علم الأخلاق وبين العلوم الأخرى التى تتصل بدراسة سلوك الإنسان ولكن فى حالته الكائنة ، ولا تهدف إلى رسم الطريق الصحيح لما ينبغي أن يكون عليه سلوكه ، وذلك كعلمى الاجتماع والنفس وغيرهما مما أشرنا إليه من قبل .

* ويتصل بهذه المسألة أمر هام ، وهو أن السلوك الذى تعنى فلسفة الأخلاق بدراسته ، إنما يشترط فيه أن يكون صادراً عن إنسان ذى عقل وروية ، وعن إرادة حرة مطلقة ، ذلك لأن المسئولية الخلقية لا توجد إلا إذا توافرت أركانها ، والتعقل مع حرية الإرادة هما الركنان الأساسيان فى إيجاد تلك المسئولية .

وبهذه النظرة يصير موضوع الأخلاق « سلوك الإنسان العاقل المختار » وبهذا تستبعد من دائرة الأحكام الخلقية ، جميع الأعمال التى لا يتحقق فيها هذان الركنان .

* ويهمنا هنا أن نبين أن الاتجاه التقليدى فى الأخلاق يقرر أصحابه أن القوانين الخلقية التى ينبغى إسقاطها على السلوك الإنسانى ، إنما هي من وحى العقل نفسه ، وليست تقريراً لسلطة خارجة عنه ، سواء كانت تلك السلطة

عرفية أو قانونية وضعية أو دينية : وحجتهم فى ذلك أن الخير الاسمى الذى هو غاية الأخلاق إنما يدرك بالعقل بواسطة الحدس ، شأنه فى ذلك شأن البدهيات الرياضية . لذا يرى هؤلاء أن المنهج الأمثل فى البحث الخلقى ينبغى أن يبدأ بافتراض مسلمات خلقية تستنبط منها قواعد السلوك الأخلاقى .

* هذه هى ملامح الاتجاه العقلى فى دراسة الأخلاق ، وهى كما نرى تنزع نحو المثالية والعموم والإطلاق ، كما تجعل العقل المستنير وحده هو مصدر الإلزام ، ولا تجعل لأى شىء سواه أثراً فى الالتزام بقوانين الأخلاق .

* وهناك اتجاه آخر يمثل مع الاتجاه العقلى نزوعا إلى الأخلاق المثالية ، يمثله رجال اللاهوت الذين جمعوا بين الدين والفلسفة ، نستطيع أن نتبين منهم « دنس سكوت وأوكام » من فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين ، والغزالى وابن مسكويه من مفكرى الإسلام فى العصور الوسطى . وهؤلاء وغيرهم ممن يتفقون فى هذا الاتجاه يقررون أن مصدر الإلزام الخلقى هو « الله » باعتباره الكائن الأعلى الذى لا يمكن أن ترقى عقول البشر مهما بلغت قوة استنارتها ، أن تصل إلى رسم الطريق القويم للسلوك وأن تحدد مصدر الإلزام الخلقى على غرار ما يفعل الله ، إنه قوة عليا فوق مستوى العقل البشرى ، وهذا يخول له أن يكون مصدر الإلزام ومصدر رسم الطريق القويم فى السلوك معاً .

* ونستطيع أن نقرر أن الاتجاه المعيارى العام فى الأخلاق قد وجد له ممثلون فى كل عصر . وربما طغى الاتجاه العقلى على الاتجاه الدينى فى أغلب الأحيان ، ومرد ذلك إلى أن أصحاب النزعة المثالية يرون أن العقل ملكة مشتركة بين جميع طوائف البشر ، مهما اختلفت أديانهم ، وكونه كذلك يجعله آكد فى مصدريته للالزام ، والأديان إنما تتعامل من يؤمنون بها فقط ، كما أنها قد توحى بشىء من الرهبة حين تكون مصدراً للالزام الخلقى ، من ثم لايتوقفون طويلا أمام تقرير أن العقل وحده هو مصدر الإلزام الخلقى ،

وليس ذلك راجعاً إلى مؤثر خارجي ولو كان الدين نفسه .

مناقشة هذا الرأى :

هذا الرأى - كما نرى - يقرر فكرة الإلزام الخلقى ، كمبدأ أساسى تنبنى عليه المسئولية الأخلاقية ، وهو رأى جدير بالتقدير والاحترام ، يتصدى لاتجاه أولئك الذين يذهبون إلى ضد ذلك ، ممن يزعمون وجود أخلاق بلا إلزام ولا جزاء[1] ، وهو اتجاه يحمل فى ثناياه معنى التناقض الواضح ، لأن القول بأنه مذهب أو اتجاه،يوحى بأنه مؤسس على مبادىء أو مسلمات يقبلها العقل ، تبنى عليها النظريات التى يؤمن بها أصحابه ، كنسيج متلاحم فى تكوين هذا المذهب ، فاذا قيل بعد ذلك إن هذا المذهب ليست لديه قاعدة ملزمة تتأسس عليها نظرياته ، كان فى هذا معنى الاضطراب والتناقض بعينه ، فالقول بالمذهبية بلا إلزام قول مردود . يقول الدكتور محمد عبد الله دراز فى ذلك : « ومن هنا نرى إلى أى اتجاه يمكن أن يقودنا بعض أصحاب النظريات الأخلاقية من المحدثين . ومن ناحية أخرى ، كيف نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام ؟ أليس هذا تناقضاً فى الحدود ؟ أم أننا نجعل من الضمير مجرد أداة للتقدير الفنى ؟ ولكن أليس بدهياً أن علم الأخلاق وعلم الجمال أمران مختلفان[2] » .

* ولكن الذى نقف عنده طويلا هو ماذهب إليه أصحاب النزعة المثالية من القول بأن العقل وحده هو مصدر الإلزام الخلقى ، مستبعدين الدين عن

---

(1) يحمل لواء هذه الدعوة من المحدثين « جيو » وله كتاب بهذا العنوان : نحو أخلاقية بلا إلزام ولا جزاء . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور سامى الدروبى .

(2) دستور الأخلاق ص ٢١ .

أن يكون مصدراً للالزام ؛ متعللين بما ذكرناه آنفاً من عموم العقل ، وخشية أن يكون فى الدين نوع من الإرهاب ، أو إرادة التقديس اللا داعى ، وأبادر فأقول : إن هذا التصور غير صحيح ، لا فى ناحية ما تمسكوا به وهو العقل — ولا فى جهة مارفضوه — وهو الدين — فأما من الناحية الأولى فان العقل مهما بلغ من الصفاء وقوة الإدراك فانه غير معصوم من الخطأ والزلل ، ثم إنه آلة أو ملكة للإدراك والحكم ، قد يدرك ما فى الأشياء من خير أو شر ، ولكن المسألة ينبغى ألا تقف عند هذا الحد ، فادراك ما فى الأشياء من حسن أو قبح فحسب ، لا يمكن أن يكون غاية يسعى إليها علم الأخلاق بالمعنى الصحيح ، إن مهمته تتجاوز ذلك إلى التحقق الفعلى بما هو خير ، والابتعاد الحقيقى عما هو شر ، بوعى كامل لحقيقة الفعل والترك معا ، حتى لا يكون السلوك حينئذ عفوياً ، ولا يتأتى ذلك إلا بارادة حرة قوية ، إذ هى التى تحرك الإنسان ، وتحمله على العمل ، فاذا استندت إلى الحاسة الخلقية « الضمير » الذى يرضى عن الفعل إذا كان خيراً ، ويؤنب عليه إذا كان شراً ، فان ملكات الإنسان — حينئذ — تكون مكتملة ، يغذى بعضها بعضاً وتعمل فى اتساق وتناغم . وتجعل منه كائناً سوياً .

* وأما من الناحية الثانية ، وهى استبعاد الدين عن أن يكون مصدراً للالزام — فان الأمر هنا ليس على إطـــلاقه ، ذلك لأن الأديان بحسب ما صارت إليه تتفاوت فى قوة تأثيرها على النفس البشرية ، وهيمنتها على شعور الإنسان وتصرفاته ، ومرجع ذلك إلى ما حدث فى أغلبها من خلل فى أساسها وبناياتها ، مما أحدث تصدعا فى نفوس أتباعها ، وأفقدها معنى القدسية والاحترام والدين الإسلامى نسيج وحده فى هذا المقام ، ذلك لأنه الدين الوحيد ، الذى لم يمس لا فى أساسه ولا فى بنائه ، من ثم نلاحظ أنه لا تزال له الهيمنة على نفوس كثير من الناس الذين يؤمنون به أو ينبغى أن يكونوا كذلك ، وما يوجد من خلل فى محيط مجتمعاته ، إنما مرجعه إلى أن معتنقيه ،

لم يستطيعوا أن يرتفعوا إلى مستوى التمثل الحقيقي لهذا الدين ، إنه قد جعل « الإحسان » في مرتبة فوق الإسلام والايمان ، وليس الاحسان إلا فضيلة المراقبة التامة لمصدر هذا الوجود ، والاستحضار الدائم لعظمته ، وفق ماجاء في الحديث الصحيح الذي رواه عمر بن الخطاب : « ... الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك » ، وهل يوجد ما هو أقوى من ذلك لكي يكون ملزماً للانسان في كل تصرفاته بأن تكون وفق الارادة العليا التي يؤمن بها ؟ ثم هل يمكن أن يرقى العقل المجرد إلى مستوى العقيدة السامية ليتحدا في درجة الإلزام ؟ إن مما لا شك فيه أن العقيدة الصحيحة إذا تمكنت من قلب من آمن بها . ملكت عليه كل تصرفاته ، ولا تكون حركته إلا في إطارها ، وتحدث لديه من قوة الضغط الداخلي ، الذي يرضى به عن اقتناع ، مما يحدث لديه نوعاً من الشعور باللذة عندما تكون أفعاله كلها واقعة وفق متطلبات هـذه العقيدة ، وليس معنى هذا أنها تسلبه حريته ، بل إنها تضعها في نطاقها الصحيح ، وكيف لا يكون ذلك صحيحاً والإيمان بها لم يكن إلا أمراً اختيارياً صرفاً ، قام على الروية والتدبر ، بعد أن خبر الأدلة التي تتأسس عليها هذه العقيدة ، إذا كان أهلا لإدراكها على هذا المستوى. وأما إذا كان دون ذلك . فيكفي أن يكون لديه من الشعور القوي بصحة مايعتقد ، بحيث لايستطيع معه قوة التعبير عنه . وفي هذا وذاك دلالة على قوة التأثير التي تحدثهـا العقيدة الصحيحة ، مما ينسحب بالضرورة على احترام قوانينها وقواعدها ، وهذا هو الإلزام من طرف المصدر ، والإلتزام من طرف المعتقد .

* ويظهر أن أولئك الذين استبعدوا الدين من هذا المجال ، إنما نظروا إليه من خلال الصور المهترئة للدين ، كما تمثلها اليهودية والمسيحية بعد التحريف والتبديل ، أو من خلال الممارسات لدى السلطة الدينية ، التي فرضت سلطانها على مقدرات الحياة في وقت ما أو كما يتراءى لهم من بقايا الديانات الوضعية

الوثنية ، يضاف إلى ذلك : الحقائق المشوهة ، بل الممزقة عن الإسلام - إن أحسنا الظن بهؤلاء وقلنا إنهم أدخلوه في الاعتبار - إما من واقع دراسات الكثيرين من أعدائه ، وإما من واقع تصرفات بعض المسلمين، على المستويين الفردي والشعبي . وهذا في تقديري لايكون عذراً لأناس نصبوا أنفسهم للبحث عن الحق ، لأن للحق مصدره ومعينه ، ولايمكن أن تكون أحكامهم قائمة على الأمور الشكلية ، لاسيما في مثل هذه المواقف .

* إن الذي قررناه من قدسية الدين كمصدر للالزام الخلقي ، قد انتهى إليه من قبل باحث معاصر ، له في مجال الدراسات الفلسفية دور مرموق ، أعني به الفيلسوف الفرنسي « هنرى برجسون » فقد قرر في كتابه « منبعا الدين والأخلاق » أن قوة الجذب المستمدة من العون الإلهي ، هي قوة أوسع مدى من قوة الضغط الاجتماعي « العقل الجمعي »[1] يعني بذلك ، أثرها الواضح والأشمل في تقدير السلوك الإنساني ، القائم على احترام مصدر الإلزام .

* ومن قبل « برجسون » قرر « كانت » أيضاً هذا المعنى حين قال : « أيها الواجب ، أيها الإسم العظيم ... أى مصدر جدير بك ؟ ... وأين نجد جذور ساقك النبيلة ؟ لعله لايكون سوى ذلك الذي يرفع الإنسان فوق ذاته والذي يشده إلى نظام للأشياء ، لايمكن لقوة أن تتصوره سوى قوة الإدراك »[2] .

* وعلى كل حال فيكفينا أن نبين أن هذا الاتجاه يدرس مايذبغى أن يكون

---

(١) دستور الأخلاق ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .

عليه السلوك وذلك برسم القواعد والمبادىء التي ينبغي أن تتخذ في السلوك القويم ، أى أنه علم معيارى منهجاً وموضوعاً ، وأن الخير الأسمى هو مقصده ، وأن مبادئه مطلقة ، فوق الزمان والمكان ، ويعين مصدراً للالزام باحترام هذه المبادىء بغض النظر عن كونه عقلا أو دينا .

ثانيا : الاتجاه الوضعي في دراسة الأخلاق :

ه تغيرت الأخلاق لدى الوضعيين بخاصة والماديين عموماً عما كانت عليه لدى التقليديين ، وذلك في موضوعها وغايتها وتحولت إلى نوع من التقريرية الوصفية ، بدلا من التقديرية المعيارية . ولعل أول فكرة توقف أمامها هؤلاء هي فكرة استبعاد أن يكون الخير الأسمى من موضوع الأخلاق ذلك لأن القول بعموم وإطلاق أى فكرة أخلاقية إنما يعني مجرد الاصطلاح فقط والصحيح أن المثل العليا – إن وجدت – ينبغي أن ترد إلى التجربة المرتبطة بالظروف الواقعية لكل بيئة من البيئات ، والخير والشر ، ليسا من الأمور المطلقة الثابتة ، وإنما هما مجرد استحسان واستهجان لعمل مايختلف من شخص إلى آخر ، ويرجع في النهاية إلى مايترتب عليه العمل من نفع أو ضر ، أو لذة وألم .

ه وقد اهتم الوضعيون بتحليل الأخلاق الإنسانية بناء على هذه النظرة ، واختلطت لديهم مباحث الأخلاق بمباحث علمي النفس والاجتماع . فالنفسيون منهم أرجعوا الأحكام الخلقية وتفسيرها إلى الآثار المترتبة على الأحداث والخبرات التي اكتسبها الإنسان أثناء طفولته ، والتي استقرت في اللاشعور عن طريق مايسمى بالكبت ، هذا بجانب التعاليم التي يتشربها الطفل في مهده الأول ، سواء أكانت تلك التعاليم دينية أم اجتماعية أم عادات تنزل البيئة على احترامها . وأما الإجتماعيون منهم – وخاصة علماء الانثربولوجيا – فقد

اعتبروا الأحكام الخلقية ليست إلا مجرد تعبيرات عن الناحية الوجدانية ، التي تحمل أصحابها على الحكم بأن هذا العمل خير أو شر ، والسبب في إصدار الحكم بالخيرية ، أو الشرية على الأفعال إنما يرجع إلى الخبرات التي اكتسبها الإنسان من بيئته الإجتماعية ، والتجربة هي التي تعلم الإنسان أن هـذا الفعل نافع فيكون خيراً ، وهذا الفعل ضار فيكون شراً .

* وعلى هذا الأساس حال هؤلاء « الضمير » فأرجعوا أوامره إلى أنها مستمدة من الخبرة التي تقرر قيمة الأعمال بقدر مافيها من نفع أو ضر .

* وبهذا يظهر أن أصحاب هذا الاتجاه قد رفضوا أن يكون الخير « ضرورة عقلية » ، كما رفضوا أيضاً أن يدرك الخير بالحدس العقلي ، وأخضعوا علم الأخلاق للتجربة المطلقة وأبعدوا من مجاله جميع الأحكام الكلية والمفاهيم المطلقة وأقروا بنسبية الأحكام الخلقية ، وقد ساعدهم على ذلك ظهور نظرية النسبية في مجال العلوم الطبيعية على يد « أينشتاين » . وبناء على هذه النظرة فقد تغير علم الأخلاق لديهم من حيث المنهج والغاية عما كان عليه لدى التقليديين ، فحلت التجربة محل الاستنباط في مجال المنهج ، وحلت دراسة السلوك بحسب الواقع الكائن محل ما ينبغي أن يكون في مجال الغاية . ووقفت دراستهم عند مجرد ملاحظة الظواهر السلوكية ، دون تعديلها أو رسم الطريق الصحيح لتقويمها .

* وقد اعتبر أصحاب هذا الاتجاه البحث الخلقي بمعناه التقليدي إنما ينزع نحو الميتافيزيقا وليس من البحث العلمي في شيء لأن أهم ما يميز البحث العلمي في نظرهم هو أن يدرس الواقع في حالته الراهنة بمنهج تجريبي استقرائي ، وما عدا هذا فمناهج خيالية لا تحمل شيئاً من معنى الواقعية والموضوعية . وفي هذا المعنى يقول ليفي بريل ممثل الوضعية الأخلاقية في القرن العشرين « ليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقي ، وتمنع من اندماج

أجزاء جديدة من التجربة فى التصور العقلى للطبيعة ، واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع - وعلم الأخلاق فرع منه - إلا فتحا من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث[1] .

* بل إنه يصدر كتابه بفصل عنوانه « لا يوجد ولا يمكن أن توجد أخلاق نظرية » بل الأخلاق دائماً عادات ، وقد وافق « بول جانيه » على ما ذهب إليه حين زعم أنه من الخطأ فى تعليم الأخلاق البدء بالنظرية منها قبل العملية ، لأن من هـذه نصعد إلى النظرية ونقررها ، وفى ثنايا الكتاب المذكور يحاول « بريل » إقامة علم العادات الذى يمكن أن يؤسس عليه فن عقلى للسلوك الإنسانى ، كما يعتمد الطب على علم الحياة . وفى هذا قدر مشترك مع كلام « دوركايم » فى جعل الدافع الذى يمليه العقل الجمعى هو الذى يبنى عليه الفن الاجتماعى[2] أو الأخلاق إن الأخلاق بمعناها التقليدى تقوم على مصادرتين اثنتين :

ه أولاها : أن الطبيعة الانسانية - فى نظر التقليديين - واحدة ، فى كل زمان ومكان ، ومن ثم أمكن وضع مبادىء عامة للسلوك الانسانى بما هو كذلك ، مع أن التجربة تشهد بأن طبائع الناس تختلف باختلاف الأفراد فى الزمان والمكان .

وثانيتهما : زعمهم أن الضمير فطرى مطلق ، ولهذا . أخذوا يبررون أوامره منطقياً ، مع أنه وليد التجربة من ناحية ، ونسبى متغير من ناحية أخرى[3] .

---

(١) الأخلاق وعلم العادات ، وانظر أيضاً : الفلسفة الخلقية ص ١٥٧ .

(٢) د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ٢٩٢ .

(٣) الفلسفة الخلقية ص ٢٥٦ . والأخلاق وعلم العادات ص ز من المقدمة .

* إن أخص خصائص العلم أنه نزيه موضوعى ، يسعى إلى معرفة الأشياء كما هى فى الواقع ، بصرف النظر عن أهوائنا الذاتية ورغباتنا الشخصية، فإذا شئنا أن نجعل الأخلاق علما ، وجب علينا أن نحرر بحثنا من رغباتنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلا .

* وقد ينشأ هنا سؤال هو : وكيف نستطيع تطبيق منهج البحث التجريبى فى مجال الدراسات الأخلاقية ؟ إن الفرق بين طبيعة الدراسات النظرية المتصلة بالإنسان والدراسات الأخرى المتصلة بالطبيعة وعناصرها ، يجعل اتحاد المنهج حينئذ من الصعوبة بمكان . ويبدو أن « بريل » قد شعر بهذا الفرق ، فكفكف من دعواه إمكانية اتحاد المنهج بين العلمين ، فأدخل بجانب النظرة الموضوعية فى تصور الحقائق الأخلاقية النظرة الذاتية ، ويرى أنه من السهل أن نتصور طريقة إدخال « الموضوعية » فى البحث الخلقى ، ذلك لأننا نشعر شعوراً ذاتياً بالأمواج الأثيرية - من حرارة وضوء - ومع ذلك نتصورها تصوراً موضوعياً ، فمن الممكن - إذن - أن نجمع بين نوعين من التصور للحقيقة الأخلاقية ، ذاتى وموضوعى معاً . وسيصبح هذا الازدواج مألوفا لنا بعد حين ، كما كان الحال فى العلوم الطبيعية[1] .

* وقد حمل لواء الدعوة إلى الاتجاه الجديد فى دراسة الأخلاق زعماء المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وعلى رأسهم « أوجست كومت » ثم تأكد هذا الاتجاه بشكل واضح لدى « دوركايم » و « ليفى بريل » و « بارودى» ولا شلييه .

* كما أكد هذا الاتجاه زعماء المنطقية الوضعية المعاصرة فى النمسا وانجلترا وأمريكا وانتهت أبحاثهم باستبعاد الأخلاق والعلوم المعيارية بوجه عام من

(١) المرجع السابق .

مجال الدراسات العلمية ، وحجتهم فى ذلك أن قضايا هـذه العلوم ـ وخاصة علم الأخلاق ـ لا تحمل معنى يحتمل الصدق والكذب ، ويزعم كارناب أحد زعماء المدرسة الوضعية المنطقية أنها لا تعدو أن تكون أوامر فى صيغ مضللة ، كما يرى « آير » أنها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن عواطف وتمنيات .

* وإذا أردنا أن نبحث عن السبب المباشر الذى جعل أصحاب هذا الاتجاه يقفون هذا الموقف من الأخلاق التقليدية فإننا نستطيع أن نقرر أن التقدم العلمى الهائل فى مجال العلوم الطبيعية قد غير من النظرة إلى الأخلاق بمعناها التقليدى ، كما أن ارتباط الأخلاق منذ الماضى السحيق بالدين واتصالها بفكرة المقدس ، مع ظهور النزعة الإنسانية التى تقرر أن الإنسان وحده هو الذى يستطيع الحكم على الأشياء من خلال وجودها الموضوعى . كل هذه الأشياء مجتمعة قد تكون هى السبب المباشر فى تطور النظرة إلى الأخلاق التقليدية ، ولعل مما يؤكد هـذا ما قاله دور كايم لأصحاب الاتجاه التقليدى : إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه فلماذا ترفضون إخضاعه لمنهج البحث العلمى . كما هاجم « بيير لافييت » الاتجاه التقليدى فى دراسة الأخلاق فى شخص رجال اللاهوت وهاجم الطرق التى يزعمون أنها تسلم إلى الجنة ، ويقول فى ذلك : « إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً ، حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يبنى البحث الخلقى قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذى نحيا فيه ، والتطور الاجتماعى الذى نسير فى ركبه ، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة ، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى[1] .

---

(١) د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٤٢ .

* ولعلنا لاحظنا من هذا العرض لوجهة نظر كل من أصحاب الاتجاهين التقليدى والوضعى فى الأخلاق أن فكرة كل منهما عن الأخلاق مرتبطة إلى حد كبير بموقفه من الميتافيزيقا على وجه العموم ومن الدين ونظرية المعرفة على وجه الخصوص. وسيتضح هذا بشكل أكثر عند تقويمنا لهذين الاتجاهين من خلال نظرتنا المحايدة التى تحاول تحرى الحقيقة لذاتها، باعتبار ما يقوم عليها من أدلة مقبولة فى نظر العقل.

ويهمنا قبل أن نتعرض لنقد هذا الاتجاه أن نبين أنه وجد لدى كثير من المدارس الفكرية التى أصبح لها وزن فى مجال الدراسات الفكرية الحديثة بجانب المدرسة الاجتماعية كمدرسة الواقعيين التجريبيين[1] والماركسيين[2]، وأصحاب المذهب البراجماتى[3]، وأصحاب الفلسفة التحليلية[4]، وأصحاب

---

(١) التى يتزعمها « بنتام » صاحب المذهب النفعى فى الأخلاق.

(٢) أصحاب الاتجاه الذى يتزعمه « ماركس » الذى رفض التصور المثالى للأخلاق، وزعم أن التاريخ تتحكم فى سيره قوانين تشبه قوانين الطبيعة، ولا يمكن للأفراد أن يغيروا مساره فى ظل ما أطلقوا عليه على سبيل الوهم اسم « القيم ».

(٣) أتباع « وليم جيمس » الأمريكى وقوام مذهبهم الأخلاقى يقوم على الإيمان بأن المبدأ الخلقى عندهم هو مشروع عمل أو خطة عمل أشكال، وهو صواب إذا أدى دوره وخطأ إذا لم يؤده، وهم بهذا ينفون الحقائق المطلقة. ومن مبادئهم أن الخير أو الحق كورقة النقد المزيفة، تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها.

(٤) أتباع « فتجنشتين »، ومن مبادئهم أنه ليس فى العالم قيمة، وإذا وجدت فهى غير ذات قيمة.

الاتجاه الوجودي[1] .

لذا نقرر أن نقدنا سيكون موجهاً إلى نقد هـذه المدارس كلها ، وقد لا يظهر إلا في صورة نقدنا المدرسة الاجتماعية الفرنسية وأصحاب الفلسفة الوضعية ، وذلك خشية التطويل من ناحية ولأن الأسس التي اتخذتها هـذه المدارس مجتمعة لنقد الأخلاق الكلاسيكية تكاد تكون واحدة .

نقـــــــد :

لعل خير عبارة تحدد موقف الوضعيين من الأخلاق بمعناها التقليدي ، تلك التي قالها برتراند رسل ، وهي : « أن علم الأخلاق بمعناه التقليدي هو محاولة يقوم بها فرد ليجعل من رغباته الشخصية أماني يطالب من غيره أن يدين بها » ومعنى ذلك أن ما اشتمل عليه هذا العلم من قواعد ومبادىء تهدي إلى أقوم سلوك ، ليست إلا رغبات ذاتية ، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القواعد والمبادىء الموضوعية ، التي نتجت عن التحقق من صدقها بمنهج حسي استقرائي . أي أن الأخلاق في عبارة سهلة في نظر هؤلاء ما هي إلا أماني ذاتية لا يمكن أن تخضع للمنهج العلمي . كما أنها من ناحية أخرى قد تكون خضوعا لسلطة خارجة عن الذات ، كالسلطة الدينية ، وكلا الناحيتين لا يمكن أن يخضع للمنهج بمعناه العلمي ، من ثم صح أن يستبعد هذا العلم من دائرة العلوم بمعناها الحديث .

---

(1) أتباع « كيركيجارد » و « سارتر » ومبادئهم تقوم على أن الإنسان حر في اختيار الوسائل لغاياته دون احترام لعرف أو قانون أو دين ، وبهذا تتحقق قيمته كوجود ، وحريته المطلقة هي مصدر الإلزام دون أن يحتاج إلى مصدر خارجي .

* والحق أن هذا الموقف خاطىء فى نظرته إلى الأخلاق بمعناها التقليدى، سواء منها ما كانت من وحى العقل الخالص ، أو ما كانت من وحى الدين . أما ما كانت من وحى العقل فلأن ما ذهبوا إليه من القول بأن المبادىء الأخلاقية ليست إلا أمانى أو رغبات ذاتية يتمنى المرء إسقاطها على كثير من الناس ، قول غير صحيح ، لأن وراء كل مبدأ أخلاقى عقلا واعياً مستنيراً لم يقر هذا المبدأ إلا لأنه يحقق الخير لأكبر عدد من الناس ، وليس تعبيراً عن مشاعر ذاتية كما ذهب هؤلاء .

* ولاشك أن قيام المبادىء الخلقية على أساس عقلى أمر يقرر موضوعيتها ولكن بمعنى يخالف ما ذهب إليه الوضعيون ، وعيب هؤلاء أنهم يخطئون مبادىء غيرهم من وجهة نظرهم ، دون أن تكون مستندة على أساس عقلى مقرر ، وإلا فأى عقل يستطيع أن يحكم على الأشياء بالموضوعية إذا كانت تخضع لمقاييس غير ثابتة كالحس والتجربة والذوق الخاص ؟ .. إلخ .

* على أن الوضعيين — وهم يقررون خطأ هذا الاتجاه الأخلاقى — قد وقعوا فيما حاولوا تخطئة غيرهم به ، ذلك لأن حكمهم هذا لم يتعد دائرة ذواتهم ، ولعل أكبر شاهد على ما نقول أن هذا النقد لم يكن إلا مجرد فكرة ذاتية قال بها واحد منهم ثم أقره على هذا القول كل من لقى فيه صدى لذاته ، حتى أصبح ذلك اتجاهاً عاماً .

* وأما ما ذهب إليه « كارناب » من القول بأن الأحكام الخلقية ليست إلا أوامر فى صيغ متنكرة فهو فى غاية التهافت ، ذلك لأنه قد ثبت أن الأمر بشىء لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، ولا يمكن أن يقال هذا على المبادىء والأحكام الخلقية ، لأنها تستند على مصدر قوى للالزام ، على أننا لو سلمنا بصحة ما ذهب إليه هـــذا الناقد ، فاننا نرى أن تطبيق المبدأ الأخلاقى — على فرض أنه أمر — لا يستند إلى مجرد وجود المبدأ فى حد ذاته ، ولكن مرجع ذلك إلى شىء وراءه .

ه وأما ما وجهه الوضعيون إلى الأخلاق على أنها قد تكون من وحى الدين ، فاننا نرى أن هذا الموقف مرتبط بموقفهم من الدين نفسه ، وطالما أنهم ينكرونه فكان من الطبيعى أن ينكروا الأخلاق القائمة عليه ، ولن نناقشهم طويلا فى موقفهم من الدين ، لأن المقام لا يحتمل المناقشة فيه على هـذا الشكل العـام ، بل يكفى أن نقول : إن فلسفة هـذا الاتجاه ، التى أرسى دعائمها «أوجست كومت» حين قرر فكرة الحالات الثلاث التى يجتازها الوجود الإنسانى ، لا تجد لها مبررا ، لا من العقل ولا من التاريخ ، وإلا فما دليله على ما ذهب إليه من أن الإنسانية قد مرت بمرحلتين سابقتين على المرحلة الراهنة الوضعية ، هما المرحلة الدينية والمرحلة الميتافيزيقية ؟ إن غاية ما يمكن أن يقبل فى هذا المقام أن يقال : إن فكرة المراحل الثلاث لا يمكن أن ترقى إلى مستوى القانون كما يزعم صاحبها ومن شايعه ، ولكنها نظرة فى التطور الإنسانى ، وهى فى نفس الوقت نظرة عرجاء ، لأنهـا وقفت عند المرحلة الأخيرة . ولم تتجاوزها ، ولو كانت صحيحة فى ذاتها ومرتبطة بالواقع التاريخى لكان عليها أن تقر الصيرورة والتعاقب من جديد ، ذلك لأن حركة الحياة لا تتوقف عند نمط معين ، ولا يمكن أن تصب فى قوالب جامدة كما تصورها « أوجست كومت » .

* ثم إن التاريخ لم يفصح بعد عما تحمله صفحاته من أطوار الحياة الإنسانية فى مراحلها الغابرة ، ولا يمكن أن يعطى حقائق نهائية عن قسمات كل طور من هذه الأطوار ، وتطلعنا الكشوف التى يقوم بها الأثريون كل يوم عن جديد يجعلنا فى حل من القول بأن الدورات التى اعتقد « كومت » أنها تأخذ منهج التعاقب ، يمكن أن تتعاصر كلها معا ، ولعل الواقع يؤيد ما نقول ، فهل درى هؤلاء الوضعيون أن آراءهم لم تكن وحدها فى الميدان حين ألقوا بها فى ساحته ؟ أجل لقد جاءوا بتلك الآراء الخاصة لمزاحمة مبادىء

آمن بها الكثيرون من الباحثين ، عقليين ودينيين على السواء ، التقوا عند الإيمان بحقيقة الإنسان العليا ، التى تسموا به فوق واقعه ، وتنزع به نحو المثالية المتعالية .

* وإذا كان العقل يقرر أن منهج البحث العلمى يتفاوت فى طبيعته بتفاوت موضوعاته فكيف يتقرر بعد ذلك لدى هؤلاء أن يوحدوا بين منهج العلوم الإنسانية فى المجال القيمى والعلوم الطبيعية ؟ إن هذا خلط مشين ، لأنه يسوى بين المختلفين فى الطبيعة ــ الإنسان وملكاته والطبيعة الغير العاقلة ــ وليس بعد هذا محل لمستدرك على هذا الذى ذهبوا إليه .

* ويبقى أن نبين أن الأخلاق لا يعيبها أن تكون أحكامها خاضعة لسلطة خارجة عن الذات ، تكون آتية من وحى الدين ، ذلك لأن الدين ــ أى دين سماوى ــ إنما جاء ليعلى من شأن الإنسان من حيث هو ، ويسمو به فوق مستوى الأثرة والأنانية ، اللتين هما من صفات العجماوات ، وذلك بما وضع من قواعد للسلوك القويم .

* إن مكانة الإنسان ــ بوصفه كائناً أخلاقياً ــ تحتل من الوجود الكونى المحور الذى تدور حوله حركة هذا الوجود ، إنه الكائن الوحيد الذى يحمل « أمانة القيم » صحيح أن الوجود البشرى قد لا يمثل سوى كمية مهملة فانية فى نطاق العالم ، ولكنه مع ذلك أقوى من العالم نفسه ، لأنه حامل لمبدأ أسمى ، إن لم نقل بأنه المبدع الحقيقى لأشكال الواقع الحافل بالدلالة والقيمة ، ما دام هو الذى ينقل إلى العالم الواقعى تلك المعانى السامية ، التى يأخذ على عاتقه مهمة اكتشافها ، فعلى حين نرى أن الطبيعة مضطرة إلى الخضوع لقوانينها الخاصة ، نجد أن الإنسان وحده هو الموجود الذى يحمل فى باطنه قانونا أسمى ، ومن ثم فإنه يستطيع أن يخلق فى العالم مثلا عليا كانت بمثابة إمكانيات كامنة فى أعماق الوجود وربما كانت المعجزة الكبرى التى تصنعها الأخلاق هى أنها

ترد للانسان كرامته وتحرك ما فيه من عنصر سمو وتعلو به فوق المستوى الطبيعي البحت[1] .

• وحسبنا أن نقرر أن الاتجاه الوضعي في الأخلاق قد وقف لدى بعض ممثليه حائراً أمام تعيين الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، يقول دنحل : إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ينتهي بنا إلى الاستفسار عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق ، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة كيف يختار الإنسان بين سلوكين ؟ ثم يجيب على هذا التساؤل قائلا : ليس لدى حل لهذه المشكلة أقدمه..

• وإلى هنا نرى أن الأخلاق بمعناها التقليدي – وهي التي تأخذ الاتجاه المعياري طابعها – هي الجديرة بأن تكون عنواناً لهذا العلم ، لذا سنجعلها غاية دراستنا .

---

(١) د . زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ٢٨ .

الفصل الثالث

الأخلاق بين النظرية والتطبيق

• تأخذ العلوم المعيارية طابعاً نظريا وتطبيقيا معا . ذلك لأنها تعنى بوضع القواعد والمبادىء العامة لموضوعاتها ، فعلم الأخلاق - كأحد هذه العلوم - يسعى إلى وضع المبادىء والقوانين التي ينبغي أن تتخذ أساساً للممارسة والسلوك كما يعنى بوضع المقاييس الخلقية التي بها تقاس جميع تصرفات الإنسان الإرادية وهذه الناحية تمثل الجانب النظرى لهذا العلم .

• ويوجد بجانب هذه المهمة غاية أخرى ربما تكون أمس من الأولى من ناحية إبراز الفائدة من علم الأخلاق ، وأثر ذلك فى المجال الاجتماعى ، ونعنى بها الجانب التطبيقى للقواعد والمبادىء التى يرسمها الجانب النظرى ، فبينما يقف الجانب الأول عند حد تقرير المبادىء والقوانين التى بها يصح السلوك ، يهدف الجانب التطبيقى إلى تجسيم السلوك وتلوينه حسب تلك القواعد ، ويرى كثير من الباحثين فى علم الأخلاق أن الناحية العملية هى الأولى بأن تكون موضوعا لهذا العلم ، وأن الجانب النظرى ليس شيئاً بجانب الناحية العملية ، وقد قال أرسطو فى كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » يؤكد هذا المعنى « إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظرى فى الشئون العملية تطبيقاته ، وليس يكفى فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها - كما ظن سقراط - بل ينبغى أن يزاولها الإنسان ويروض نفسه على اتباعها ، فإن الكتب والخطب لو كانت تكفى وحدها لردنا أخياراً لكانت مطالب الناس جميعاً .. إن كل ما فى وسع المبادىء أن تحققه فى هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على أن يثبت فى الخير ، وترد القلب الشريف بفطرته ليكون صديقاً للفضيلة وفياً لعهدها ، وهذه الفكرة قد عبر

عنها الفيلسوف الفرنسي باسكال بقوله « إن الأخلاق الحقيقية تهزأ بعلم الأخلاق »[1].

* وبجانب هذا الرأي رأي آخر يذهب أصحابه إلى أن الأخلاق ينبغي أن تحتفظ بالجانب النظري فقط ، ذلك لأن نزولها إلى مستوى الناحية العملية يقلل من قيمتها ، وصفاؤها إنما يكون في كون مبادئها قوانين عامة تطلب لذاتها لا لشيء وراءها ، وحجتهم في ذلك أن علم الأخلاق يعد على رأس العلوم المعيارية ، وطبيعة هذه العلوم لا تعدو هذه الغاية ، فهي دراسة لقيم عليا يقتصر أثرها على مجرد اقتنائها نظرياً .

ومن أبرز المفكرين الذين انتهجوا هذا المنهج في العصر الحديث ، بل وضع دعائم هذه النظرية ، هو « شوبنهور » ، فلقد ذهب إلى تقرير أن علم الأخلاق علم نظري بحت ، لا يحمل في طابعه أي مطلب عملي ، شأنه في ذلك شأن المنطق والميتافيزيقا ، حتى ليمكن أن يطلق على نظريته هذه ، اسم « الميتا أخلاق » أي ما وراء الظواهر السلوكية .

* إنه يقرر في وضوح أنه ليس في وسع الأخلاق أن تأمرنا بشيء ، أو أن تفرض علينا شيئاً ، إن لم نقل بأنه ليس في وسعها أصلا التعرض لدراسة أوامر السلوك ، وليس ثمة قوة — سواء أكانت من داخل الإنسان أم من خارجه — تستطيع أن تعرض عليه أمراً أخلاقياً ، أو أن تحدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه ، ومن الحق الاعتراف بأن هناك مبدأ للسلوك الأخلاقي

---

(١) أشرنا إلى مثل هذا من قبل عند حديثنا عن تقسيم الأخلاق إلى نظرية وعملية ، ونعيده هنا لكي نناقش الرأي الذي يذهب إلى أنها نظرية فحسب .

يصح القول بأنه متأصل فى أعماق الطبيعة الميتافيزيقية للانسان ، ولكن كل ما تستطيع الأخلاق أن تفعله ، هو الكشف عن وجود هذا المبدأ ، وأن تسلط عليه أضواء الفكر ، ناظرة إليه على أنه مبدأ فعال قائم منذ البداية فى صميم الطبيعة الإنسانية[1] .

* ويستطرد هذا المفكر فى البيان الكامل لوجهة النظر هذه ، فيذكر أن مبدأ السلوك الأخلاقى الفطرى فى الإنسان ، لو لم يكن كذلك ولو لم يكن من الحيوية والفعالية الإيجابية ، لما كان فى وسع الأخلاق أن تحى فيه روح النشاط والانبعاث ، ذلك لأن الإرادة ليس بوسعها أن تخلق شيئاً ليس له رصيد فى الفطرة الإنسانية ، من ثم يمكن القول بأن الأخلاق لا تمثل عاملا فعالا ، أو قوة منشطة فى صميم الحياة الواقعية ، بل هى مجرد نظر محض ، لا تتجاوز مهمة المشاهدة والتحليل والفهم ، مثلها فى ذلك مثل أى مبحث فلسفى آخر[2] .

* ويشير « شوبنهور » فى هذا المقام إلى ما يمكن أن يسمى بالجبرية الأخلاقية وهى فكرة تحمل فى طياتها أكبر الخطر على الحرية والوعى الإنسانى ، ذلك لأنه يؤمن بأن الإنسان مهما ارتقت ثقافته الأخلاقية ، واستوعبت كل المبادىء السلوكية التى تقال على لسان التقليديين ، إنها ترسم الطريق القويم للأخلاق الفاضلة ، فلن يكون له من وراء هذه الثقافة الواسعة إلا الإضافات النظرية فقط ، وإذن فحياة الإنسان فى مجال الواقع تمضى حسب الطريق المرسوم لها ، لا تتعدل ولا تتبدل، دون أن تعير النظريات الأخلاقية أية قيمة ، والطريقة التى يحدد بها الإنسان سلوكه تتوقف قبل كل شىء على

---

(١) د . ذكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ٤٤ .
(٢) نفس المصدر .

طبعه العقلي . وهذا الطبع هو أساس تصميمه الأخلاقي ، وهو من الثبات بحيث لا يتأثر بأية نظرية أخلاقية .

* وليس معنى هذا فيما يرى هذا الفكر اطراح فكرة ما ينبغي أن يكون كغاية أخلاقية ، ولكنه يقرر أن ذلك محدد سلفاً في صميم طبع الإنسان وفطرته ، ويترتب على هذا بالضرورة أن يكون فعل الاختيار الأصلي ، غير كامن في الوعي مطلقا . بل يكون سابقا متقدماً عليه[1]. وإذن فموضوع الأخلاق ـ حينئذ ـ لا يكون معيارياً ، يعنى بما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان ، طالما أن ماضيه هو أساس حاضره ومستقبله ، بل يكون في النظر في ما يطرح أمام الفكر من نظريات ليتأملها ويعمل العقل فيها، وآثارها ترتد إليه إيجاباً أو سلباً من الناحية النظرية البحتة .

* والواقع أن هذه النظرية لا تحمل في طياتها أية قيمة يقبلها العقل لتبريرها، وهي في نفس الوقت تؤدي إلى أن وعي الإنسان حين يطالع نظرية أو مبدأ خلقياً ذا قيمة تأثيرية ، يكون وعياً غير مكترث ، والواقع يرينا أن الشحنة الوجدانية الباعثة على التحول ، إنما تكون أثراً من آثار هذا الوعي . وإذن فحقيقة التركيب الحيوي للإنسان وانفعالاته تؤدي بالضروري إلى قيمة الوعي في عمليات التغيير ، وهـــذا إن دل على شيء فإنما يدل على سوء تشخيص هـــذا المفكر لهذه العملية ، وبالتالي سوء الفهم لطبيعة الحياة الوجدانية للانسان .

* على أن هـذه النظرية تؤدي إلى ما أشرنا إليه آنفاً ، وهو « الجبرية الأخلاقية » وهذه الجبرية تنزع من الإنسان أخص ملكاته وهي « الإرادة

---

(١) نفس المرجع .

الواعية » التي تعني حريته واختياره أمام المواقف المتعددة . والمسالك المختلفة . كما أنها من ناحية أخرى تنفي عنه التكيف والتطور ، لأن هـذا وذاك لا يعنيان أكثر من محاولات الإنسان لتعديل سلوكه حسب ما تقتضيه الأحوال .

* على أن القول بأسبقية ماينبغي أن يكون ، قبل دراسة النظريات السلوكية قول فيه مجازفة بالإنسان ، وصبه في قوالب محددة قبلا . وهذا مظهر من مظاهر الجبرية التي أشرنا إليها ، وهو في نفس الوقت يكون سبباً في أن ينفلت من أية مسئولية أخلاقية إذا كان مطبوعاً على سلوك ما .

* ولنا أن نسائل هذا المفكر : هل يمكن تعديل السلوك الإنساني أم لا؟ إن أجاب بالأول ، فنقول له : أي طبع يبقى للانسان حينئذ ، في حديه السلبي الايجابي ، إن هذا يتنافى قطعاً مع قوله بفطرية السلوك الانساني ، وما بالذات والطبع لا يتخلف كما يقولون ، وإن أجاب بالنفي — وهذا لازم مذهبه — فيترتب عليه أن يكون الإنسان أقل بكثير من الحيوان في ميدان الاستجابة للمؤثرات الخارجية . ألم يطلعنا الواقع على أن بعض الحيوانات يتعدل سلوكها بالتعليم والترويض ؟ ألم نعـلم بالوعي المستجيب لبعض العجماوات أمام المواقف والأحداث؟ .

* إن لازم هذه النظرية يجعل الانسان صورة غير منسجمة الظلال والألوان ، وأن ملكاته المتعددة تعمل كلها مع انقطاع الأواصر والروابط بينها ، والحق أن الانسان ليس كذلك فملكة المعرفة والادراك تعمل بجانب ملكة النزوع والإرادة والانبعاث ، لا على سبيل التوازي الغير المترابط ، ولكن على سبيل التوافق والانسجام ، وإذا كان الإنسان على هذه الشاكلة ، فان ما يخالف ذلك يكون مردوداً ، ودليل ذلك هو الطبع الإنساني نفسه .

* على أن التسليم بصحة مايذهب إليه «شوبنهور» يؤدى إلى أن المواعظ والتأديبات لاتكون لها أية قيمة . وبالضرورة لايكون هناك معنى لإرسال الرسل والأنبياء ، طالما أن طبائع الناس لاتستجيب لما يقال لهم . كما أن القوانين التى يسنها المشرعون والمناهج الإصلاحية التى يرسمها العباقرة والمصلحون تفقد قيمتها فى ظل هذا التسليم .

* ومما لاشك فيه أن هذا الموقف يعد إسرافاً وتضييعاً لقيمة الأخلاق النظرية ، لأن تلك القيمة لاتتجلى فى مجرد الاقتنــــاء النظرى لقوانين ومبادىء السلوك ، والقيمة الحقيقية لأية نظرية من النظريات إنما تظهر فى صنيعتها التطبيقية ،وهذا يستلزم بالضرورة ظهور دور الأخلاق من الناحية الاجتماعية .

* لذا نرى أن طبيعة هذا العلم تقوم على التزاوج بين الناحيتين النظرية والعملية معاً فالأولى تهدف إلى فهم طبائع قوانين السلوك ومبادئه ، ومعرفة المقاييس التى يمكن أن يقاس بها تصرف الناس ، ومعرفة الضمير وسلطاته ، والعلاقة بين الخلق والسلوك . . . ألخ مباحث الجانب النظري ، والثانية تهدف إلى تطبيق هذه المبادىء والقوانين على السلوك ، بحيث يظهر أثرها واضحاً فى المجال الاجتماعى . وكثيراً مايفضى الايمان بمبدأ من المبادىء بعد دراسته إلى ضرورة تطبيقه ، وتاريخ البشرية حافل بالمواقف التى يمكن أن تكون شاهداً على مانقول . ولعل خير دليل على ذلك ، تلك المواقف الممتازة التى وقفها « سقراط » من مبادئه الأخلاقية ، فعلى الرغم من أنه كان أقرب الناس إلى القول بأن الجانب المعرفى للمبادىء الأخلاقية هو الأخلاق على الحقيقة ، وأن المعرفة فضيلة والجهل رذيلة ، إلا أن حياته

العملية لايمكن أن ترينا أنه قد خالف فى سلوكه ما آمن به كنظرية ، فقد كانت حياته العملية صورة رائعة لحياته العقلية . و لعل تلك المأساة التى ختمت بها حياته تعد مضرب المثل فى الوفاء للمبادىء والقيم . فهاهو يقدم على شرب السم مختاراً ، لإيمانه بأن الروح خالدة تخلصاً من السجن الذى أودع فيه ، ويقترح عليه تلميذه أقريطون الهرب فيأبى لإيمانه بأن ذلك خروج على القوانين العامة ، حتى ولو كانت قوانين جائرة .

الفصل الرابع

الحقيقة الأخلاقية بين الإطلاق والنسبية

* يتصل هذا المبحث بما ذكرناه قبلا عند حديثنا عن الاتجاه الوضعى فى دراسة الأخلاق ، وربما يكون ذكرنا له هنا من بعض الجوانب الأخرى تأكيداً للفكرة العامة التى نؤمن بها ، كما يؤمن بها معنا كثير من الباحثين من أن هناك حقائق أخلاقية ثابتة ومستمرة ، والخلاف بين المذاهب والاتجاهات لا يعنى نسبية الحقيقة الأخلاقية فضلا عن عدم وجودها ، وإنما يعنى أن تحديد العمل الذى يتطابق مع المثل الأعلى فيكون خيراً أو لا يكون متطابقاً فيكون شراً هو محل الخلاف بين المذاهب والاتجاهات . فلو سألت المثالى هل عنده مثل أعلا أو لا ، لأجابك بالإيجاب ، ولو سألت النفعى نفس السؤال لأجابك بالإيجاب أيضاً ، وإنما الخلاف بينهما فى أن المثالى يرى أن العمل المتطابق مع المثل الأعلى ينبغى أن يفعل لذات الواجب الذى يمليه صوت الضمير ، دون أن يرتبط ذلك بانتظار أجر أو مثوبة ، وأما النفعى فيرى أن المثل الأعلى هو تحقيق فعل يجر نفعا ، سواء أكان عاما أم خاصاً .

* وبناء على ما تقدم نرى أنه من السهل أن نتصور الناس مع اختلاف بيئاتهم وأجناسهم يذعنون لصوت الواجب الذى يعتقدون أنه واجب . كما ينفرون مما يعتقدون أنه غير متطابق مع الواجب ، أى من الأعمال الشريرة فى نظرهم ، وبما أن فكرة الواجب موجودة وثابتة فان الأعمال المتطابقة معها تكون خيراً ، والتى لم تتطابق معها تكون شراً وبين هذا وذاك أفعال تبدأ من الشر فتأخذ فى سلم الصعود حتى تصل إلى ما يقرب من الواجب أو تبدأ من الخير فتأخذ فى سلم الهبوط حتى تقرب من الشر .

* ولاشك فى أن وجود مثل هذه المعانى لدى الإنسان باعتباره كائناً مفكراً يجعل فكرة وجود الحقيقة الأخلاقية وإطلاقها أمراً لا نزاع فيه . ولعل مما

يؤكد هذا أنه من العسير أن يتصور العقل مجتمعاً ما يعتبر الجبن أفضل من الشجاعة أو الظلم أحسن من العدل . فالعدالة كقيمة خلقية وجدت وطبقت فى كثير من الأمم ، وإن كان ذلك بطرق متغايرة ، كما عرفت معنى الشجاعة ، إلى آخر ما هنالك من فضائل . ولقد قال الفيلسوف : « مونتانى » قولا يعد فريداً فى هذا المقام حيث قرر أن « العدالة الطبيعية العامة فيها من النبل ما ليس فى العدالة الخاصة ، التى تنفذ عند الحاجة بسلطة رجال الشرطة ورجال الأمن العام » ولقد أيده فى هذا المعنى كاتب فرنسا الأشهر « فولتير » حين قال : « فكرة العدالة تظهر لى حقيقة من الطراز الأول ، يقبلها الجميع ويشعر بوجوب احترامها حتى إن أكبر الجرائم نراها ترتكب تحت حجة باطلة من العدالة . فالحرب التى هى أكبر الجرائم الهدامة قاطبة ، والتى تتعارض مع الغرض الإنسانى النبيل ، وهو المساعدة والتساند ، يجتهد فى تبريرها من يشعل نارها بحجة الدفاع عن العدالة » .

* ولا يختلف اثنان من العقلاء فى أن الناس جميعاً على اختلاف البيئات والأزمان يشتركون فى وجود معين واحد للأخلاق وإن اختلفت تطبيقاتهم — كما ذكرنا — ذلك المعين الواحد هو « الضمير » . وهذا المعنى يؤكده العلامة سانتهاير فى تقديمه لكتاب الأخلاق لأرسطو فيقول : « إن حقائق علم الأخلاق فى الساعة الراهنة عند الأمم المتمدنة ، ليست محلا للجدال بين النفوس الفاضلة ، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . نعم إنه يمكن أن يقع الجدال فى النظريات ، ولكن بما أن سلوك الناس الأخيار هو فى الواقع واحد فيلزم حتما أن يكون بينهم قدر مشترك ، يستند إليه كل واحد منهم ، من غير أن يستطيع مع ذلك فى الغالب أن يقف غيره عليه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على مذهب أخلاقى واحد . ولكن من الأفعال ما هو مقر عند الجميع ، ومن الواضح أن هذا الإقرار العام راجع إلى أن تلك الأفعال تابعة لمبادىء مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها

أحياناً ، إن القانون الأخلاقي ليس قانوناً شخصياً ، بل هو قانون عام ، قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحاً منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر بدرجات تختلف قوة وضعفاً . إنه ليناجي الناس بدرجة واحدة ، وإن كانت أفئدتهم لاتصغى إليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد ، بل هو أيضاً العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله ، لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم إذا لم تشعل بينهم نار الحرب ، فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا » .

شواهد التاريخ :

لقد كان ما ذكرناه الآن تعضيداً لوجهة نظرنا من أقوال مشاهير الكتاب في أن الحقيقة الأخلاقية عامة ومطلقة . ويبقى أن نطل من شرفات التاريخ على الواقع الأخلاقي للامم ذات الحضارات ، لعلنا نرجع بعد ذلك بما يزيد موقفنا تأييداً .

(أ) قدماء المصريين : يذكر المؤرخون أن المصريين القدماء كانوا يعنون عناية فائقة بالأخلاق العملية ، حتى في العصور التي لم يتحدد فيها عندهم معنى « الواجب » وقد كانت لديهم عواطف حارة نحو القيم الأخلاقية كالعدالة والصدق والوفاء وحب الوطن . . ألخ والذى يطالع ماخلفه إنتاجهم الادبي ، وعقيدتهم الأساسية في محاكمة الموتى، يستطيع أن يستخلص بوضوح فكرتهم عن الخير والشر ، والحقوق والواجبات .

(ب) قدماء الهنود : في تراث الهند الروحى كثير من التعاليم الاخلاقية السامية ، التي تقبل التطبيق في كل زمان ومكان ، سواء منها ما كان ينزع نحو الجانب السلبي (عدم الفعل) مثل : لاتقتل — لا تكذب — لاتشرب

المسكرات — لاتأخذ مال غيرك ولازوجته . أو ما كان فى الجانب الإيجابى مثل : الامر بالصبر ـ الرحمة ـ التسامح ـ الاغضاء عن الاذى ـ التضحية ـ نكران الذات . يقول الحكيم الهندى بوذا فى بيان وجوب مقابلة السيئة بالحسنة : « إذا كان الحقد يرد عليه بحقد مثله فكيف ينتهى إذن » ؟

وقد عاش الهنود القدماء فى ظل المذهب البرهمى قبل مذهب « بوذا » ولقد خلف هذا المذهب بعض التعاليم والوصايا التى لها قيمة فى مجال الاخلاق العملية ، والتى تعنى بتقوية أواصر الروابط الاجتماعية مع تحقيق الاخوة العامة بين جميع الافراد ، من ذلك : « من يسامح لاعنيه وشاتميه فهو مشرف فى السماء ، ومن يحمل لمن يسىء إليه حقداً فهو من أهل الجحيم » وكان من تعاليم « براهما » أن أعمال البشر مزيج من الخير والشر ، وأن للخيرين نعيما مقيما عند الآلهة ، وللاشرار العذاب الاليم أو الفناء المطلق .

(جـ) قدماء الفرس : إن عقيدة الفرس الرئيسية فى الألوهية هى مزيج من العقيدة الدينية والخلقية معا ، ذلك لأنهم يقولون بثنائية الإله . أحدهما يكون للخير وثانيهما يكون للشر ، ويرمزون لإله الخير بالنور ولإله الشر بالظلمة . وصاحب العقيدة الخيرة هو من يسلك سبيل الأخيار (الفضيلة) لكى يساعد إله الخير فى الانتصار على إله الشر ، فكلما أمعن الإنسان فى اتباع سبيل الفضيلة كلما كان ذلك تعجيلا بقرب الانتصار — وعكس ذلك صحيح ، أى أنه كلما بعد الإنسان عن طريق الخير فسيؤخر انتصار إله الخير على إله الشر .

(د) الصينيون : لقد ترك « كونفشيوس » حكيم الصين العظيم كثيراً من التعاليم الخلقية التى بعدت تماماً عن استلهام المعانى الغيبية المتمثلة فى الآله عند المصريين والهنود والفرس ، حتى جاءت من وحى العقل الخالص ، ولاتخضع الأعمال فى نظرها إلا لصوت الواجب ، دون رجاء فى ثواب أو

خوف من عقاب ، مما حدا بكثير من المؤرخين أن يعقدوا صلة بينه وبين « كانت » وكأن كلا منهما فى نظرهم قد تخطى حواجز الزمن فالتقى « كونفشيوس » القديم « بكانت » الحدث أو التقى « كانت » الحدث « بكونفشيوس » القديم .

* لقد نادى ذلك الحكيم الصينى بتقديس الواجب وجعله مقياساً للسلوك ، وبين أن الخير فى اتباعه والشر فى الإعراض عنه . وفى ذلك يقول : « إن الشيء الجوهرى الوحيد الحرى بأن يعرف إنما هو الواجب . كم يكون الواجب الإنسانى مقدساً وعظيماً ، إنه محيط بلا شاطىء إنه يلد ويربى جميع المخلوقات ، إنه يمس بعلوه السموات ... كم هو هائل ومتسع » .

* ولم يقف « كونفشيوس » عند حد أن يكون الواجب أمراً معرفياً ، كما هو الشأن لدى بعض فلاسفة الأخلاق ، ولكنه يرى أن تنفيذ الواجب ينبغى أن يكون إجبارياً . وفى هذا المعنى يقول : « إن الواجب الذى يضبط السلوك الإنسانى هو إجبارى ومحتم بحيث لا يمكن الانفصال عنه طرفة عين ، ولا الابتعاد عنه بمقدار نقطة ، إن شريعة الواجب هى بنفسها شريعة الواجب » .

* ومع أن هذا الحكيم قد استلهم الحقيقة الأخلاقية المطلقة من وحى العقل الخالص كما ذكرنا إلا أنه يعترف بأن المثل الأعلى — وهو الكمال المطلق شيء غير منظور ، ولكن الإنسان إذا اتبع سبل الفضيلة يكون واضعاً قدمه على طريقه الصحيح ، وفى ذلك يقول: « إن شريعة الإنسانية هى تكمل الإنسان بذاته ، ومن فوق ذلك ، الكمال المطلق — الكمال الآلهى الأعلى — وهو المبدأ والنهاية لكل كائن ، وبدونه ما كان لكائن أن يكون » .

* وكان من أظهر تعاليمه أن العدالة هى قاعدة الحياة الإنسانية الشريفة ،

وقوامها التكافؤ والمبادلة بالمثل . وإذا كانت العدالة فضيلة فان أسمى الفضائل وأساسها جميعاً هي فضيلة الحب، التي هي مدخل إلى جميع الفضائل الأخرى ، وفيها يقول : « يحب أن يحب المرء جميع الناس على السواء ، بكل مافى حبه من سعة وقدرة » .

(هـ) قدماء الإغريق : لعل خير مايمكن أن يقدم فى هذا المقام هو بعض ما تركه « سقراط » حكيم أثينا العظيم ، فى الناحية الخلقية ، فلقد كان بحق نقطة تحول فى تاريخ الفكر الإنسانى عامة والفكر اليونانى على وجه أخص . كما كان بالفعل مؤسس علم الأخلاق .

* لقد ترك ضمن ما ترك فوق سلوكه العملى المطابق لمبادئه النظرية مجموعة من المبادىء الأخلاقية منها : العلم فضيلة والجهل رذيلة — على المرء أن يكون سيد نفسه ، بالشجاعة والعدالة ، وسائر الصفات الفاضلة — لا يجب أن يجترح المرء أى ظلم حتى ولو كان ضحية ظلم الآخرين — عمل الشر للغير هو الظلم بعينه — لايجب مقابلة السيئة بمثلها .

ومن تعاليم الأديان السماوية : جاء فى التلمود : أحبب غيرك كنفسك — لاتعامل غيرك بما لاتحب أن يعاملوك به — أربعة لن يدخلوا الجنة : الساخر والكذاب والمرائى والنمام — من لا يضطهد مضطهديه ، ومن يتحمل الإهانة صامتاً ، ومن يفعل الخير حباً للخير ، ومن يستسلم لآلامه فرحاً ، أولئك هم أصدقاء الله .

* ومن تعاليم المسيح عليه السلام « حب المرء لله هو أن يحب قريبه كنفسه — عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به — إن وصيتى إليكم أن يحب بعضكم بعضاً كما أحببتكم لايوجد حب أعظم من أن يعطى المرء من حياته لأصدقائه — كل شجرة صالحة تثمر ثمراً جيداً والشجرة الفاسدة تثمر ثمراً

ردياً لاتستطيع شجرة صالحة أن تثمر ثمراً ردياً ولاشجرة فاسدة أن تثمر ثمراً جيداً ، كل شجرة لاتثمر ثمراً جيداً تقطع وتلقى فى النار ، فمن ثمارهم تعرفون[1] .

* ومن تعاليم الدين الإسلامى : «فمن عفا وأصلح فأجره على الله» «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى» «من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها» .

* وبعد هذا العرض السريع الذى ألمحنا فيه إلى الشواهد التاريخية التى تبين أن الحقيقة الاخلاقية عامة ومطلقة نرى أنه من الخير أن نقرر أن الحقائق الاخلاقية لو لم تكن موجودة فى أصل الفطرة ، لما كان هناك داع لمثل تلك المبادىء التى ذكرناها ، ولما كان هناك أثر لها فى عالم الحس والواقع ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك فكم قص علينا التاريخ أخبار أناس كانوا أوفياء لتلك المبادىء ، حتى ليخيل للمنصف أن تلبس بعض الناس بأضدادها لم يكن إلا أثراً من آثار انحراف الفطرة بتغلب نوازع الشهوات على دواعى الفضائل .

* هذا هو مذهب الذين يرون أن هناك حقائق أخلاقية مطلقة ونلاحظ من خلال الرؤية العميقة لهذا الاتجاه أنه يرتكز على حقيقة واضحة لدى أصحابه ، وهى «وحدة الطبيعة البشرية فى كل زمان ومكان» هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يرون أن الأخلاق «علم» ومتى كانت كذلك . فقد لزم بالضرورة أن تشتمل على عدة مبادىء عامة تشكل المقومات الذاتية لهذا العلم . ثم إنها إذا كانت تتخذ من الإنسان ـ ولو فى جانب من جوانب

---

(1) د . محمد يوسف : مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ٣٢ ، و د. أبو بكر زكرى : تاريخ النظريات الأخلاقية ص ١٢ .

لنشاطه ـ محوراً لها ، فان المقصود ـ حينئذ ليس هو الإنسان الفرد ، ولكن يراد به مفهوم الإنسان أو الإنسان الماهوى ، وهذه النظرة إنما تعمد إلى الجوهر الثابت الذى لا يختلف باختلاف الزمان والمكان.

* وإذا كان الأمر كذلك ، فان القيم العليا التى يتمثلها فى سلوكه ، تكون مطلقة من حيث كونها متصلة بماهيته ، لا بوجوده المرتبط بحالات معينة . وهنا ترتبط لدى هؤلاء فلسفة القيم بفلسفة الحق ، لأن الأخيرة تعنى به الثابت الذى لايتحول ، فاذا كانت محاولات الفلسفة هى البحث عن الحق من حيث هو كذلك ، فان فلسفة الأخلاق إنما تبحث عن قيم الإنسان ومثله العليا ، من حيث هى حقيقة ثابتة.

* وأصحاب هذه النظرة ليسوا جامدين فيما يتعلق بالأمور العرضية بالنسبة للانسان فان هذه مرهونة بظروفها وملابساتها ، وهنا يكون المنطلق الحقيقى لتطوره وترقيه ، وإذن فهناك ثوابت ومتغيرات بالنسبة له . والثوابت تعنى أموره الجوهرية المتصلة بماهيته ، والمتغيرات يقصد بها أموره العرضية التى تقتضيها طبيعته المتطورة المترقية .

وقد وجد بجانب هؤلاء آخرون يرون نسبية الحقيقة الخلقية مع التسليم بأنها موجودة . وحجتهم فى ذلك أن ما يتواضع مجموعة من الناس فى زمان ومكان معينين على أنه فضيلة قد يكون بعينه عند آخرين هو عين الرذيلة ، وفى هذا المعنى يقول « مونتانى» الفيلسوف الفرنسى « لايوجد شىء أكثر اختلافاً بين أمم العالم بأسرها كالعادات والقوانين ، كثيراً ما يكون أمر ممقوت هنا ، به هناك . فى « أسبارطة » كانوا يمتدحون المهارة فى الغش ويتواصون بها ، وكذلك قتل الآباء المعمرين ، والتجارة بالمسروقات ، والزواج من الأقارب ، وكل ذلك وهو محرم بيننا بصفة عامة . وأخيراً لا يوجد أمر غير مرضى هنا إلا ويكون مرضياً عند أمة أخرى » ولقد أخذ منه « باسكال » هذا المعنى حين قال : « لايوجد تقريباً شىء عادل أو غير عادل إلا ويغير فى صفته تغير

إقليمه . ثلاث درجات فى الارتفاع إلى القطب تقلب رأساً على عقب كل ما عرف من عدالة ، وخط واحد من خطوط الزوال يتحكم فى الحكم الخلقى ... الحق له بيئاته وأزمنته ، عدالة مضحكة هذه التى يحدها نهر ، حقيقة أمام « البرنيه » خطأ وضلال وراءها .

* ويمكن أن نحدد منطلقات أصحاب هذا الاتجاه فيما يأتى :

(أ) رفض الفكرة التى يقول بها خصومهم بالنسبة للانسان ، تلك التى تقول : إننا عندما نقرر إطلاق الحقيقة الأخلاقية ، فانما ننظر إلى الإنسان من حيث هو ويزعمون أن فكرة « الإنسان فى ذاته » إنما هى أثر من آثار الوهم لا العقل ، وقد استعانوا فى ذلك بما أثبتته الدراسات الأنثروبولوجية . من اختلاف عادات الناس وأخلاقهم على مستوى المجتمعات المختلفة ، وعلى مستوى المجتمع الواحد فى الظروف والأحوال المختلفة .

(ب) بناء على رفض النظرة الماهوية للانسان ، يرفضون أيضاً ما بنى عليها ، وهو وجود مبادىء أخلاقية مطلقة .

(جـ) الإيمان بأن الأحكام الأخلاقية لا تستند على العقل ، بل على الوجدان ، ولما كانت آثار الوجدان ليست أموراً مطلقة إذن أحكامه تكون نسبية ، تختلف من فرد إلى آخر ، بل تختلف فى الفرد الواحد فى حالات متفاوتة ، والدليل على ذلك أن الإنسان حين يغضب من إنسان آخر يحكم على أفعاله بأنها شر ، وقد تكون تلك الأفعال فى الواقع كذلك ، ولكن غضبه كان بمثابة المناسبة التى أتاحت له الفرصة لاكتشاف سوء تلك الافعال ورداءتها[1].

* تلك هى باختصار فكرة الذين يقول بنسبية الحقيقة الخلقية .وأعتقد

---

(١) د . زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ص ٦٥ .

أن الرد على هؤلاء ليس بالأمر الصعب ، ذلك لأن النزاع بينهم و بين القائلين بضد ذلك ، ليس وارداً على محل واحد كما يقول المنطقيون ، فأصحاب الاتجاه الأول يقرون مع هؤلاء أن الأمم والشعوب يختلفون فى تطبيقاتهم للمعانى الخلقية وإن كان الناس جميعاً يهدفون من وراء هذا التطبيق إلى تحقيق غاية ينشدونها ، هي فى نظرهم أسمى الغايات ، فكأنهم بسلوكهم هذا ، يحققون معنى أخلاقياً ثبت فى روعهم صلاحيته عن نقيضه .

ه على أن التسليم بما جاء به أصحاب القول النسبية يؤدي إلى مناقضة صريحة هى : رفض إمكانية تفضيل المرء لأية شريعة أخلاقية خاصة تخالف شريعته ، فى حين أن التجربة تشهد بأننا قد نوازن بين الشرائع والمذاهب الأخلاقية المختلفة لكى نفضل واحدة منها على غيرها[1] . وهذا كله يؤكد وجود الحقيقة الأخلاقية المطلقة . واتساقاً مع ما رسمناه لأنفسنا من إيثارنا للاتجاه المعيارى فى الأخلاق نرى أنه قد آن لنا أن نعرف « الخلق والمؤثرات فى تكوينه ، والعلاقة بينه وبين السلوك وهذا ما سنبحثه فيما يأتى .

---

(١) د. زكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ٧١ .

الفصل الخامس
الخُلق

أولا : تعريفه :

عرفه بعض الفلاسفة بأنه : « عادة الارادة » وعرفه آخرون بأنه : « تغلب ميل من الميول على غيره باستمرار » وهذا التعريفان يوافقان من حيث المعنى ما قرره ابن مسكويه فى تعريف الخلق من أنه : « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية[1] » وما قرره الغزالى فى تعريف الخلق من أنه : هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة من غير حاجة إلى فكر وروية[2] » .

ثانياً : تكونه :

* لبيان كيف يتكون الخلق لدى الانسان نذكر باختصار الحالات النفسية التى تتقدم العمل ، مع الفرق بين درجات التوجه والشعور بين النبات والحيوان والإنسان فنقول :

(ا) توجه النبات إلى تحقيق ما يحفظ حياته، من امتداد جذوره فى التربة الصالحة طلبا للغذاء ، وامتداد أغصانه نحو الشمس والهواء طلبا لما فيهما من عوامل الحياة ، يمكن أن نصطلح على تسميته «بالحاجة» الغير العاقلة ،ووجه تسميته بذلك أنه مجرد اتجاه أعمى من النبات نحو غاية معينة لابد منها لحياته ، دون إدراك لها ، أو تصور لحقيقتها .

(ب) ونفس التوجه من الحيوان يمكن تسميته « بالشهوة » والفرق بينه وبين النبات أن لدى الحيوان نوعا من التصور للشيء الذى يطلبه ، وإن كان

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥ .

(٢) الإحياء جـ٣ ص٣٩ .

هذا التصور ليس واضحا ، والدليل على تأكيد هذا الفرق أن الحيوان عندما يحصل على بعض رغباته يبدو عليه ذلك ، من خلال حركاته . وهذه الشهوة يمكن أن تعرف بأنها : « توجه الحيوان إلى تحقيق ما به قوام حياته ، مع التنبه الغير الواضح لما يتجه له، دون شعور بالغاية التى تترتب على تحقيقه» .

(ح) أما الإنسان فيسعى إلى تحقيق مطالبه ، بشعور تام بها ، وتصور واضح للغاية التى يسعى إلى تحقيقها ، وبهذا التصور الواضح الغاية التى يسعى إلى تحقيقها والشعور التام لمطالبه، يمتاز الإنسان عن النبات والحيوان ، ويمكن أن يطلق على هذه العملية اسم « الميل » كما يمكن أن يعرف بأنه : « توجه من الإنسان لتحقيق مطالبه مع التصور الواضح لها ، وإدراك الغاية المترتبة على الحصول عليها » .

* وباختلاف غايات الناس من العمل تختلف ميولهم ، ومن الميول المتشابهة فى الإنسان تنبثق الرغبة ، التى تتجه نحو تغليب ميل على سواه .

(د) إذا تغلب اتجاه الإنسان نحو أمر من الأمور المتشابهة ، بحيث يصبح شعوره متجها إلى تحقيقه دون غيره ، فاننا يمكن أن نسمى ذلك « رغبة » وهى : « تغليب ميل على غيره من الميول التى توجد فى الإنسان بدرجة واحدة » فمثلا : الشخص الذى يريد أن يكون ثريا ، قد يغلب الميل إلى التجارة على غيره من الميول التى قد تحقق هذا الغرض . وبالاختصار فالرغبة حالة نفسية متطورة عن الميل ، تسعى إلى تحقيق هدف محدد ، وذلك بايثار ميل على غيره .

(هـ) فاذا ما استجمع الإنسان فكره نحو تحقيق رغبته ، وأدرك ما قد قد يعترى ذلك من عقبات ، ووضع الحلول لتذليلها ، كان هذا منه خطوة متقدمة نحو الفعل وهو ما يمكن أن نطلق عليها اسم « الارادة » .

* والناظر فى هذه الحالات النفسية الخاصة بالإنسان ، يلاحظ أنها أشبه ما تكون بالدوائر التى تبدأ واسعة ، ثم تأخذ فى الضيق شيئاً فشيئاً ، وكل دائرة متميزة عما قبلها وما بعدها ، حتى تنتهى إلى « الخلق » الذى أشرنا إلى أحد تعاريفه من قبل بأنه « عادة الارادة » .

(و) إذا انتهت الحالات النفسية إلى أن تكون أمراً عادياً ، قلنا فى هذه الحالة إنها أصبحت « خلقا » وعلى هذا « فالخلق » هو المرحلة الأخيرة من مراحل العمليات النفسية التى يمر بها الإنسان فى تحقيق مطالبه وحاجاته، والتى تبدأ أولا — كما قلنا — فى شكل « ميل » إلى الشىء ، ثم « الرغبة » فى تحقيقه ، ثم « الارادة » التى تتسم بالفكر والروية ، لكى يتم تحقيق الرغبة على وجه حسن ، ثم بعد ذلك تنتهى إلى « الخلق » بعد أن تصبح الارادة عادة وطبعاً .

* وإذا كان الخلق غاية العمليات النفسية كما ذكرنا فهل يفهم من ذلك أنه يكون فى جميع الناس غريزة وطبعاً ، أم لا ؟ . الحق أن جميع الناس ليسوا سواء من حيث الخلق .

فقد يكون الخلق فى بعض الناس غريزة وطبعا، وفى بعضهم الآخر لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد ، وذلك كالسخاء ، فقد يوجد فى كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمد . وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل . ومن الناس من يتكلف ذلك كله ، لأنها غير مألوفة له . فهى مخالفة لعادته ، غير جارية على سيرته .

* ولنا أن نتساءل : إذا لم يصل تغلب الميل إلى أن يصير عادة وطبعا ، فهل يصح أن نسمى هذه الحالة خلقا أم لا ؟ والأجابة على هذا التساؤل ينبغى أن تلتمس من تعريف الخلق ، فما لم يصبح تغلب الميل عادة وطبعا لم يكن خلقا ، ولنضرب لذلك مثلا بالرجل الذى يعطى المال كثيراً ويصدق

كثيراً ، ولكنه في بعض الأحيان قد يبخل أو يكذب أو يظلم . فلا يصح في هذه الحالة أن نقول عنه إن من خلقه السخاء أو الصدق أو العدل ، وفي نفس الوقت لا يمكن أن نصفه بأضداد هذه الصفات ، فنقول إن خلقه البخل أو الكذب أو الظلم ، لأن تغلب الميل في ناحيتي الصفات المحمودة والمذمومة لم يصل إلى درجة العادة والطبع .

* وإذا ثبت هذا ، فينبغي ألا نهتم بالرأي الذي يقول : إن الخلق أمر نسبي ، يعني بذلك أن الميل الذي لم يصل إلى درجة الثبات والعادة ، يمكن أن يسمى « خلقا » بهذا القدر ، مثل الذي ينفق في أغلب الأحيان ولكنه يمسك في أحيان قليلة . فقد عرفنا أن من خصائص الخلق أن يكون عادة وطبعاً . يقول «ماكنزي» : « إنه لابد لتكون خلق من ثبات عام من العوامل أما مجرد باعث خيري في حياة الانسان فلا يكفي لجعله خيرا[1] .

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن المؤثرات في تكوين الخلق ، نتكلم باختصار عن الطبيعة الإنسانية ، لأن للحديث عنها صلة بالموضوع .

---

(١) د. محمد يوسف موسى ، مباحث في فلسفة الأخلاق ص ٥٨ .

الطبيعة الإنسانية

* هذا الموضوع قد سبقت الإشارة إليه بشيء من الإيجاز عند حديثنا عن فائدة علم الأخلاق ، ونريد هنا أن نزيده بياناً وإيضاحاً لما له من أثر في الأخلاق . فنقول : الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، هل هي خيرة بالطبع أو شريرة بالطبع أو هي قابلة لكلتا الناحيتين ؟ . مارأى علماء الأخلاق ثم ما رأى الدين ؟

أولا : رأى الأخلاقيين :

* تعددت الآراء حول هذا الموضوع، بين قائل بالطبيعة الخيرة وقائل بالطبيعة الشريرة . وقائل باستعداد الطبيعة للخير والشر - ويسمى هذا عندهم ، بحياد الطبيعة الإنسانية ، أي أنها ليست خيرة بالفطرة وليست شريرة كذلك ، بل إنها تقبل كلا منهما بحسب المؤثرات والمواقف التربوية وهذا ما يقرره أغلب علماء النفس .

* فمن أنصار الرأى الأول «سقراط» الذى يرى أن نفس الطفل منطوية على الكمال ، لا يظهر إلا عند المناقشة والتحاور[1] وقد وافقه على هذا الرأى

---

(١) وفي هذا المقام يقول أفلاطون ، فيلسوف المثالية : « إن أشد مافي الإنسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر ، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلتزمه متى وصلت إليه (انظر مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص ٦٤) .

« زينون الرواق » الذي قرر أن الطبيعة العامة إنما هي خير محض ، وعلل ذلك بأنها صادرة عن الله ، وهو خير ، ولو يصدر عن الخير إلا خير مثله[1] كما دافع عن هـذا الرأى من المحدثين الكاتب الفرنسي المشهور « روسو » . فقد ذكر فى كتابه « فى التربية » . « أن الطفل خير بطبيعته ، والشر يأتى له على يد الإنسان» .

* أما أصحاب الرأى الثانى فيقررون أن كوناً أوجده اله حكيم قدير خير ، لينبغى أن يكون آية فى الحسن والخير . ولكن الشر مستفيض فى كل مكان ، شر مادى ، كالآلام بكل صنوفها وأشكالها ، وشر معنوى . كالخطايا بكل ألوانها وأنواعها ، وكل هذه الشرور ليست عرضية ، يستدعيها قانون الحياة ، الذى يحتم ألا بقاء إلا للأقوى .

* والملاحظ أن أصحاب هذا الرأى من ذوي الفلسفات الشرقية التشاؤمية كالبرهمية والبوذية .

* وقد صادف هوى فى نفوس بعض المفكرين خلال العصور اللاحقة ، وقد انتهى إلى المفكر المعاصر «جيبو» مؤلف كتاب : «نحو خلقية بلا إلزام ولا جزاء » وقد حاول تعليل اعتناقه لهـذا الرأى تعليلا فلسفياً ، فزعم أن أصحاب الفلسفة الأخلاقية المتفائلة ، القائلين بخيرية الطبيعة الإنسانية إنما يقوضون أركان الحياة الإنسانية بموقفهم هـذا من حيث لا يشعرون ، ذلك لأن التفاؤل يعنى الرضا عن كثير من الأفعال ، ولو كانت غير أخلاقية ، إنه النفاق الأخلاقى بعينه ، أليس فى هذا الموقف هدماً للأخلاق برمتها ؟

إننا لو قارنا فى الفعل الواحد بين موقف المتشدد والمتفائل ، لنرى أيهما

---

(١) تاريخ الفلسفة لحنا أسعد ص ١٠١ .

أجدى على التقدم الإنسانى ، فلا شك أن موقف المتشدد سيكون أولى ، لأنه يواجه الأمور كما هي فى الواقع ، بكل ما تحمل من خير وشر ، وحق وباطل ، وفى هذا حكم صحيح على السلوك الإنسانى ، وهو فى نفس الوقت حافز على التغيير ، إن استحسان الفعل الشرير نزولا على نزعة التفاؤل ، يدعو صاحبه إلى نوع من الدعة والاستمرار ، أما إذا ووجه من أول الأمر بالحسم وبيان قيمة فعله ، فان ذلك سيكون داعياً إلى تعديل سلوكه .

وأياً ما كان هـذا الرأى فهو وجهة نظر ، لا تقل طرافتها عن وجهة نظر الآخرين ، الذين يقولون بنزعة التفاؤل ، وقد يملكون من الأدلة ما به يستطيعون الدفاع عن موقفهم ، والأمر حينئذ سيكون متجاوزاً للواقع إلى النزاع العقلى الطويل . الذى لا ينتهى إلى حل مقبول فى القضية ، لأن طبيعتها من المرونة بحيث تقبل الآراء المتعارضة .

ولم تكن هذه النزعة المتشائمة إلا رد فعل قوى لـما رسخ فى أذهانهم من أن طبيعة الإنسان شريرة ، من ثم تراهم ينزعون إلى الخلاص من هـذه الشرور ، فالمذهب البوذى يقرر الحقائق الآتية :

١ — الوجود الحسى ضلال وغرور .

٢ — الرغبة الناشئة من هذا الوجود تنتج الألم .

٣ — غرور وألم الوجود المادى يمكن تلاشيهما بانعدام الوجود المتحرك فى قاب الوجود الثابت .

٤ — للوصول إلى هـذا الانعدام الحسى يجب انكار الذات ، ومحاربة كل رغبة(١) .

---

(١) نفس المصدر ص ١٠.

وقد أثرت هذه النزعة فى بعض مفكرى الشرق الإسلامى أمثال أبى العتاهية شاعر الزهد ، وأبى العلاء المعرى ، شاعر التشاؤم . يقول أبو العلاء فى وصف الطبيعة الإنسانية :

والشر فى الجد القديم غريزة ... فى كل نفس منه عرق ضارب

ويقول فى وصف أخلاق الناس :

بعدى عن الناس برء من سقامهم ... وقربهم للحجى والدين أدواء

ثم يقرر أن الدنيا دار شرور ، فيقول :

دنياك دار شرور لا سرور بها ... وليس يدرى أخوها كيف يحترس

بينا امرؤ يتوقى الذئب عن عرض ... أتاه ليث على العلات يفترس

* أما الرأى الثالث ، فيرى أصحابه أن الرأيين السابقين ليسا صحيحين ويقررون أن الإنسان ليس خيراً بطبعه ، كما أنه ليس شريراً بطبعه ، بل يولد ولديه الاستعداد لأيهما ، والبيئة الاجتماعية ونوع التعليم والثقافة إلى غير ذلك من الموصلات الحضارية هى التى تلون طبيعته ، ويبين « الجاحظ » أن الاختيار والاختبار . لا يكونان والدنيا كلها شر صرف ، أو خير محض ، فان ذلك لا يكون إلا بالمزاوجة بين المكروه والمحبوب والمؤلم والملذ ، والمحقر والمعظم ، والمأمون والمخوف[1] .

وإذا كان الواقع أقوى من أى دليل نظرى كما يقال ، فان هذا الرأى هو الصحيح . وقد كانت النظرة إلى الواقع الخلقى لبنى البشر هى التى أوقفت « جالينوس » أمام الرأيين الأولين ، بالتحدى المنطقى ، يقول فى ذلك : « إن كان كل الناس أخياراً بالطبع . وإنما ينقلون إلى الشر بالتعليم ،

---

(١) الحيوان : حـ٣ ص٩٣ .

فبالضرورة إما أن يكون تعلمهم الشرور من أنفسهم ، وإما أن يكون من غيرهم . فان تعلموها من غيرهم ، فان المعلمين الذين علموهم الشر ، هم أيضاً أشرار بالطبع ، فليس الناس كلهم أخياراً . وإن كانوا قد تعلموه من أنفسهم فاما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط فهم إذن أشرار بالطبع ، وإما أن يكون فيهم مع هذه القوة التي تشتاق إلى الشر ، قوة أخرى تشتاق إلى الخير ، وعلى هذا أيضاً يكونون أشراراً بالطبع[1] » وهذا الكلام متوجه إلى بيان فساد الرأي الأول . ويمكن أن يوجه بنفس الطريقة إلى بيان فساد الرأي الثاني .

* وقد أقر كثير من مفكري الإسلام هذا الرأي يقول الغزالي : « إن الصبي خلق قابلا للخير والشر جميعاً ، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين[2] ويقول ابن خلدون « إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى ، كانت مهيأة لقبول ما يرد عليها ، وينطبع فيها من خير أو شر[3] » غير أن درجة الاستعداد للخير والشر ليست متساوية في نظر ابن خلدون بل الاستعداد للخير أقوى ، يقول في ذلك : « الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة ، لأن الشر إنما جاء من قبل الحيوانية التي هي فيه . وأما من حيث هو إنسان ، فهو إلى الخير وخلاله أقرب »[4] وفي هذا أيضاً يقول العلامة « بارتلمي سانتهلير » في تصديره لكتاب الأخلاق لأرسطو : « إن الله لم يسو بين الناس جميعاً فيما وهب من ميول الخير ، كما لم يسو بينهم فيما قدر من ميول الشر » .

---

(1) نقل ابن مسكويه هذا الكلام في كتابه تهذيب الأخلاق .
(2) إحياء علوم الدين جـ ٣ ص ٥٤ .
(3) مقدمة ابن خلدون ص ٩٣ .
(4) نفس المصدر .

ثانياً : رأى الدين :

* الأدلة متضافرة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة على أن الإنسان يولد على الفطرة ، وهو مزود بالغرائز والقوى والاستعداد للخير والشر ، وقد ميز الله الإنسان على سائر الكائنات الحية بالعقل والتفكير ، والارادة ، وكل هذا مناط المسئولية الخلقية . قال تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » وقال : « إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً[1] » وقال : « وهديناه النجدين »[2] والنجدان هما الطريقان الواضحان المرتفعان طريق الخير وطريق الشر . ويقول رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه[3] » . وقال : « مثل مابعثنى الله به من الهدى والعلم ، كمثل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء ، فأنبتت الكلاء والعشب الكثير . وكانت منها أجادب ، أمسكت الماء ، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصابت منها طائفة أخرى ، إنما هى قيعان لا تمسك ماء ، ولا تنبت كلأ . فذلك مثل من فقه فى دين الله ، ونفعه ما بعثنى الله به فتعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به[4] » .

* وقد يفهم من هذا الحديث أنه يعضد الرأى القائل بالطبع فى ناخيق الخير والشر كما يعضد هذا الفهم أيضا بعض الآيات التى وردت فى القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم

---

(١) سورة الإنسان الآية ٣ .

(٢) سورة البلد الآية ١٠ .

(٣) صحيح البخارى ج ٢ ص ٩٥ .

(٤) صحيح البخارى ج ١ ص ٢٦ .

غشاوة ولهم عذاب عظيم»[1] ، وقوله تعالى « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ، وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون»[2] .

* ولكن بالتأمل يتبين لنا أن هاتين الآيتين وأمثالهما، والحديث قبلهما، يؤيدان ما نذهب إليه ، من أن الإنسان يولد مستعداً لقبول الخير والشر . وبيان ذلك أن الأمر لو لم يكن هكذا، لما كان هناك معنى للأديان والرسالات — كما ألمحنا إلى ذلك من قبل وغاية ما يمكن أن يفهم من هذه النصوص التي معنا، أن الله سبحانه الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، قد علم أزلا ما سوف يكون عليه استعداد الإنسان فيما لايزال، فإن كان هذا الاستعداد للخير يوفقه إليه وإن كان لجهة الشر يخذله، ويكفي المرء أن يكون معه عقله ليميز به بين الخطأ والصواب ، ثم معه بجانب هذا ، ما أنزله الله سبحانه على أنبيائه ورسله من الأوامر والنواهي التي إن اتبعها نجا ، وإن أعرض عنها هلك .

* وحسبنا هذا القدر من الحديث ، لننتقل إلى بيان أثر البيئة والوراثة في تكوين الأخلاق .

---

(١) سورة البقرة الآية ٧ .

(٢) سورة الجاثية : آية ٢٣ .

الفصل السادس
الوراثة والبيئة
وأثرهما في تكوين الخلق

* الحديث هنا موصول بالخلق ، لأنه لا ينشأ فى فراغ ، وإنما لابد له من وسط ينشأ فيه . ويساعد على نموه ، هذا الوسط هو البيئة التى يوجد فيها الإنسان ، فهى عنصر مهم من عناصر المرصلات الحضارية التى يتشربها ولعل السر فى ذلك راجع إلى أنه كائن متكيف ، أعنى أنه يتفاعل مع البيئة التى يوجد فيها ، يأخذ منها ويعطى بقدر استعداده ومواهبه . ولا شك أن الأخذ فى المراحل الأولى لنشأة الشخص ، يكون هو الغالب عليه ، حتى إذا ما كبر كان العطاء منه بقدر تفاعله مع البيئة التى يحيا فيها .

* ولكن هل للبيئة وحدها كل الأثر فى تكوين الخلق ، أم أن هناك شيئاً آخر معها ؟ . يكاد يتم اجماع علماء الأخلاق على أن البيئة والوراثة هما العاملان الأساسيان فى تكوين الأخلاق . وعلى هذا فينبغى أن نعرف ما هى الوراثة وما هى البيئة وما كيفية تأثيرهما فى الأخلاق ؟

أولا : الوراثة :

تعريفها : لعل أدق تعريف للوراثة هو أنها : « انتقال بعض خصائص الأصل إلى الفرع ، قل ذلك أم كثر[1] » . ومعنى هذا أن الفرع يمت لأصله بكثير من مميزاته وصفاته ، وهذا ما لاحظه علماء الحياة فى بحثهم عن أصل الأنواع[2] . وحقيقة الوراثة - كما أثبتها علم الأجنة - أن فى نواة كل خلية من خلايا التناسل فى الذكر والأنثى، عدداً كبيراً من الألياف ، وهذه الألياف

(١) منصور رجب . تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ١٠٧ .

(٢) ارجع بالتفصيل إلى كتاب « أصل الأنواع » للعالم الإنجليزى « دارون » ترجمة الاستاذ اسماعيل مظهر .

هي التي تحمل العوامل الوراثية ، وفيها تتمثل خصائص الشخص « المورث » فعند عملية اللقاح ، تتحد خلية من خلايا الذكر التناسلية ، بأخرى من خلايا الأنثى (البويضه) ، وهذا يحدث بعد أن تكون كل منهما قد انقسمت ،ومع انقسامها تتخلص من نصف ما تحتوي عليه من ألياف . وتكون النتيجة الطبيعية لعملية الاتحاد هذه ، أن تتكون النواة التي يتطور عنها الجنين ، وهذه النواة الجديدة تحتوي على خصائص الجنس والأبوين وكثير من صفات الأسرة وعاداتها وميولها ورغباتها، ثم بعد ذلك تنمو حسب النظام المحكم ، حتى تصل إلى ما قدره الله لها من كمال[1] .

* وهذه الصفات أو الخصائص التي يرثها الفرع عن أصله ، منها ما ينتقل إليه من أصوله الخاصة ، القريبة أو البعيدة ، ومنها ما ينتقل إليه من فصيلته العامة . ثم تتنوع هذه الخصائص إلى :

١ — خصائص جسمية .

٢ — خصائص عقلية .

٣ — خصائص خلقية .

ولقد كشف كثير من الباحثين عن قوانين الوراثة في كل مظاهرها ، وقرروا أن قانون الوراثة في الصفات العقلية والخلقية معناه : أن الفرع لا يرث عن أصله الصفات العقلية والخلقية مباشرة ، وإنما يرثها عن طريق ميراث مصدرها . ومعظم هذه الصفات يتأخر نضجها ووضوحها إلى دور البلوغ ، أي أن جرثومة هذه الصفات توجد في الجنين منذ تكوينه ، وتبدو بوادرها بعد الولادة ، ولا يكمل نضجها إلا بعد البلوغ[2] .

---

(١) د. محمد يوسف موسى . مباحث في فلسفة الأخلاق ص ٦٩ .

(٢) د. علي عبدالواحد وافي . الوراثة والبيئة .

وينبغي أن نشير هنا إلى مسألة هامة . هي أن قوانين الوراثة — وبخاصة في الإنسان — غير واضحة ، وفي نفس الوقت غير مطردة اطراداً لا يتخلف وهذا إن دل على شيء ، فانما يدل على قوة التحكم التي تمتلكها الإرادة العليا ، القابضة على مسير هذا الإنسان ، بل الكون كله .

ولقد اعترف العالم البيولوجي المعروف « دارون » بهذه الظاهرة فقرر أن السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها تكون مبهمة غالبا . ولا يتسنى لأحد أن يستجلي غامض ذلك السر الذي تورث به الصفات الخاصة في أفراد النوع الواحد ، أو الأنواع المختلفة في حين ، ولا تظهر موروثة في حين آخر ، أو لماذا يرث الطفل شيئا من صفات أبيه أو جده ، أو بعض أسلافه السابقين ، أو لماذا تورث صفة خاصة فتنتقل من الذكر أو الأنثى إلى أعقابهما على السواء أو إلى جنس واحد منهما دون جنس أكثر من انتقالها إلى النسل الذي هو من نفس الجنس الذي تورث عنه الخاصية . ذكراً كان أو أنثى ؟[1]

* وما يطلق عليه اسم «قوانين الوراثة» التي توصل إليها بعض الباحثين بعد دارون ، لا يمكن أن تكون نهائية في هذا المقام ولكنها تشير إلى قضية الوراثة كقضية كلية ، ومن هذه القوانين :

١ — قانون الوراثة المتحدة الأزمنة : ويفيد هذا القانون أن الأصل قد يظهر عنده في مرحلة ما من مراحل حياته ، صفة عارضة ، جسمية أو نفسية ثم تظهر نفس الصفة عند الفرع ، عندما يبلغ السن الذي ظهرت فيه عن الأصل وقد سجل « دارون » ظاهرة تؤيد هذا القانون ، فذكر أن شخصاً أصيب بالعمى دون أن تعرف أسبابه ، عندما بلغ السابعة عشرة من عمره ، فورث هذه الظاهرة سبعة وثلاثون من أولاده وأحفاده ، وفي نفس السن التي

---

(١) أصل الأنواع .

أصيب عندها الأصل ، كما روى « سيدوك » أن رجلا قد أصيب خنصره بانحناء نحو باطن الكف دون أن يظهر لذلك سبب معروف ، وقد ظهرت هذه المسألة عند ولديه في نفس السن التي ظهرت فيه عند الأب .

وتعددت هذه الظاهرة في كثير من الوقائع ، بحيث سوغت للدارسين أن يتخذوا من تكرارها قانوناً عاما ، وليس الأمر قاصراً على توريث الصفات الظاهرة فقط ، بل تتعداها إلى الصفات الباطنة .

٢ — قانون الوراثة الخاصة المباشرة : وهو الذي يعنى أن الإرث لدى الأولاد إنما يكون عن الأصول المباشرة فقط « الأبوين » .

٣ — قانون الوراثة الخاصة الغير المباشرة: ومعناه أن الإرث لدى الأولاد لا يقتصر على الأصول المباشرة . بل يمكن أن يصعد إلى مافوقها ، وتكون الصفات التي تورث كامنة في الأبوين المباشرين أو من فوقهما ، بمعنى أن تسلسلها يكون أمرا طبيعياً ولكنها تنسب إلى من ظهرت فيه بشكل واضح.

٤ — قانون التغلب في الصفات الموروثة : وهو ما يفسر تغلب صفة أحد الأبوين على الاخر ، ويفهم من ذلك أن الصفات المغلوبة تكون مستترة وغير ظاهرة .

٥ — قانون وراثة الحالات العارضة وقت العلوق : ومعناه أن كثيراً من الحالات العارضة المؤقتة التي تلابس الأب أو الأم وقت الاتصال ، تنتقل إلى الجنين . كما تنتقل إليه الصفات الثابتة في الأبوين[1] .

---

(١) انظر : منصور رجب ، تأملات في فلسفة الأخلاق ص ١١٣ ، وانظر أيضاً : أصل الأنواع ص١٢٣ .

* من هذا العرض الموجز يتبين لنا ما للوراثة من أثر في تكوين الأخلاق ، وليست النتائج التى توصل إليها الباحثون فى هذا المقام إلا أثراً للملاحظات والتجارب المتعددة . « لقد أثبت الأساتذة « ديهو » و « فوجيه » فى تقرير قدموه إلى أكاديمية العلوم بباريس أن الجنين الذى يتكون فى حالة يكون فيها أحد أصلابه فاقداً وعيه بخمر ، أو بأى تخدير آخر ، ينشأ فى الغالب أبله ، أو ضعيف القوى العقلية ، أو به جنون أو صرع ، وأيدوا حكمهم هذا باحصائيات دقيقة واضحة هدتهم إليها ملاحظاتهم وتجاربهم[1] .

ثانياً : البيئة :

تعريفها : هى كل ما يحيط بالمرء ويؤثر فيه بطريق مباشر أو غير مباشر فى جميع مراحل حياته ، مثل المنزل والمدرسة والجامعة والمسجد والنادى ، وغير ذلك مما له صلة بالفرد ، من مظاهر الطبيعة .

أنواعها : تتنوع البيئة إلى نوعين بيئة طبيعية ، وهى كل ما يحيط بالمرء من مظاهر الطبيعة ، مثل البلد الذى يحيا فيه الانسان ، وما فيه من جبال ووديان وبحار وأنهار ، وحرارة وبرودة . . الخ . وبيئة اجتماعية ، وهى كل ما يحيط بالمرء مما سوى مظاهر الطبيعة ، من منزل ومدرسة وجامعة .. الخ .

أثر البيئة الطبيعية فى تكون الأخلاق :

* قد يفهم كثير من الناس ـ بعد بيان أثر الوراثة فى الأخلاق ـ أنه لا أثر للبيئة الطبيعية فى تكوين الأخلاق ، وأن الوراثة هى العامل الوحيد فى تشكيل الوارث من جميع نواحيه .

---

(١) نفس المرجع . ولعل هذه الكشوف العلمية تكون تأكيداً لما قرره أسلافنا فى حكمة تحريم الخمر كما جاءت به الشريعة الإسلامية .

* ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، فالبيئة الطبيعية دور فعال فى تكوين الأخلاق . وقد توصل المفكر الإسلامى الكبير العلامة ابن خلدون إلى ذلك ، بكثير من الملاحظات الدقيقة ، فيقول مثلا عن سكان الأقاليم المعتدلة : « إنهم أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً » ثم استنتج من دراسته لأثر البيئة الطبيعية فى تكوين الأخلاق أن الله سبحانه اختار هذه الأقاليم لتكون مهداً لرسالة الأنبياء ، « لأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع الإنسانى فى خلقتهم وأخلاقهم»[1] .

* ونظرة عابرة إلى الواقع ترينا صدق ما ذهب إليه ابن خلدون ، فمثلا نجد سكان الأقاليم الحارة كسالى ، طائشين لايقدرون المسئولية ،ولايفكرون، إلا فى حاضرهم ، بينما نجد سكان الأقاليم المعتدلة يقظين يقدرون المسئولية ، ويفكرون فى مستقبلهم ، وتزداد هذه الصفات بزيادة انخفاض درجة الحرارة .

أثر البيئة الاجتماعية فى تكوين الأخلاق :

* كما أن للبيئة الطبيعية أثراً كبيراً فى تكوين الأخلاق ، كذلك للبيئة الاجتماعية أثر واضح أيضاً ، بل ربما زاد أثر الثانية عن الأولى ، لأن العوامل الطبيعية جامدة — غالباً — على حال واحدة ، بخلاف العوامل الاجتماعية ، فإنها ثمرة النمو الفكرى والعقلى ، والنضج الوجدانى للنوع الإنسانى . بل إن الإنسان بفضل تقدمه الفكرى والحضارى قد استطاع أن يتحكم فى البيئة الطبيعية ، فاستزرع الصحارى وشق فيها الأنهار وأقام على جوانبها القصور

---

(١) المقدمة ص ٦٢ . (فصل : فى المعتدل من الأقاليم والمنحرف ، وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم) ولمزيد الفائدة يرجع الطالب إلى هذا الفصل والفصول التى تليه ، ففيها مباحث غاية فى الدقة والعمق .

المنيفة ذات الحدائق الغناء . وهذا إن دل على شيء فانما يدل على أن البيئة الاجتماعية أشد أثراً في تلوين الحياة ، وبالتالي أشد أثراً في تكوين الأخلاق .

* وتبدأ البيئة الاجتماعية للانسان منذ يوجد جنينا في بطن أمه ، فمنها يتلقى غذاءه ، وغذاؤه هذا يتأثر إلى حد كبير بما يعترى الأم من حالات نفسية ، كاللذة والألم ، والفرح والحزن ، وغير ذلك .

والمثلان الآتيان يوضحان كيف يتأثر الجنين في بطن أمه بما تتأثر هي به :

١ – عاش الفيلسوف الانجليزي « توماس هوبز » طول حياته يشكو من ألم « الانكماش » و « الخوف » ، ويعزوهما إلى انزعاج أمه عندما اقترب الأسطول الأسباني « أرمدا » من شواطيء انجلترا ، وكان وقتها جنيناً في بطنها .

٢ – ماري استيوارت ابنة جاك الأول ملك انجلترا تزوجت بفرنسوا الأول ملك فرنسا ، وترملت بعد زواجها بسنة وعادت إلى وطنها « انجلترا » واقترنت بابن عمها « هنري درانلي » وكان أصغر منها سنا ، فظهر لها فيه ضعف أخلاقه وبنيته ، فأبطأت في منحه امتيازات الملكية فاتهم في ذلك أحد أفراد حاشيتها ، وفتك به على مرأى منها ، فعزمت على تدبير قتله ، ونفذت فعلتها ، ثم تزوجت من القاتل ، فغضبت عليها بلادها، وأودعتها غياهب السجن جزاء ما فعلت ، وكانت حاملا في ابنها « جاك » الذي صار فيما بعد « جاك الثاني » ملك انجلترا ، وقد أثرت هذه الأحداث فيه، حتى صار الجبن أخص صفاته ، بل صار مضرب الأمثال فيه ، حتى قيل إنه كان يرتعد إذا رأى سيفاً يسل من غمده أمامه[1] .

---

(١) أحمد فهمي العمروسي . في التربية والتعليم ص ٧٢ .

* ثم يأتي بعد « بطن الأم » دور المنزل والأسرة ، وفيه يفهم الطفل العلاقات الاجتماعية الأولى ، فيعرف معنى الطاعة للكبير والعطف على الصغير ، واحترام رأي الغير ، وبالجملة يأخذ الطفل عن الأسرة تقاليدها وعاداتها . ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا : إن أدق مراحل حياة الإنسان هي مرحلة الطفولة ففيها يتشرب جميع القيم ، والأم في هذه المرحلة هي أهم الموصلات الحضارية ، فهي المنبع الأول الذي يشرب منه الوليد نهلا ورحيقا ، وهي كما يقول « بستالوتزى » مصدر كل تربية صحيحة يتشكل بها الطفل ، فهي أول معلم له بحبه وبطيبه ، وكما يقول « فروبل » : « إن أزمة الممالك معقودة بنواصي الأمهات ،ومستقبل البلاد رهن بأيدى النساء »[1] . ولهذا الدور الخطير للأم في التربية ، يقول حافظ ابراهيم :

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيب الأعراق

* ثم يأتي بعد ذلك دور مرافق التعليم والتوجيه من مدرسة وجامعة ومسجد ووسائل اعلام .. الخ ، وكلها من المؤثرات في الأخلاق ، فمثلا : المدرسة تعتبر الحلقة التى تربط المنزل بالعالم الخارجي ، فهي مجتمع صغير ، تقوم بدور هام لا يقوم به المنزل في تربية الناشيء أدبياً ، فاذا كانت العلاقة الأسرية تقوم على المحبة والعطف ، الأمر الذى قد يحمل الأبوين على التغاضي عما يقترفه الابن من أعمال غير أخلاقية ، فان المدرسة ينبغي أن تكون بخلاف ذلك ، ففيها يوجه الطفل توجيها حسنا ، فيرشد إلى الأعمال الصالحة ، وينهى عن الاعمال الطالحة .

* كما أن المدرسة من ناحية أخرى ملتقى الاصدقاء والمعارف ، وفيها يأخذ التلميذ من أخلاقهم ويعطيهم من أخلاقه بحكم المعاشرة وسرعة الاستجابة وخاصة في المراحل الاولى من حياة النشيء .

---

(١) مصطفى أمين . تاريخ التربية . ص ٣٥٤ .

* وكذلك للأصدقاء أثر كبير فى تكوين الأخلاق ، فما من شيء أدل على شيء ، ولا الدخان على النار ، من الصاحب على الصاحب ، كما يقول عبد الله بن مسعود ، ولما كان المرء فى حاجة ماسة إلى الصداقة ، بحكم طبعه المدنى ، فعليه أن يعنى باختيار الأصدقاء ، ومن طرق المران على الفضيلة أن يعيش المرء مع أناس أخيار كما يقول أرسطو ، ولقد شبه الرسول ﷺ الصديق الصالح ببائع المسك ، والصديق الطالح بنافخ الكير ، يقول : « مثل الجليس الصالح والجليس السوء كمثل صاحب المسك وكير الحداد، لا يعدمك من صاحب المسك إما أن تشتريه أو تجد ريحه ، وكير الحداد يحرق بدنك أو ثوبك ، أو تجد منه ريحاً خبيثاً » . ولقد بين القرآن الكريم عاقبة من يتخذ خليلا ذا خلق سيء فقال : « ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا ، يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلاناً خليلا ، لقد أضلنى عن الذكر بعد إذ جاءنى وكان الشيطان للانسان خذولا »[1] .

* ثم إن للصحف والمجلات والمسارح ودور السينما والإذاعة والتليفزيون أثرها البالغ فى الأخلاق ، وكذلك النظم ، والقوانين التى تحكم الأفراد ، والتى تحدد أنماط سلوكهم ، فالإنسان حيال هذه المؤثرات جميعها يتأثر بها ، وإن كانت درجات التأثر تختلف من شخص لآخر . وهذا التفاوت يجرنا إلى البحث فى موقف الأفراد حيال التقاليد والعادات التى يتركها أسلافهم .

* يرينا الواقع أن الناس فى هذا المقام يتنوعون إلى طوائف ثلاث :

الطائفة الأولى : ترى أن فى التقاليد والعادات عقماً ، فلا ينبغى التعامل بها والخضوع لها ، وينزعون دائماً إلى التجديد والإصلاح . ولعل أظهر هؤلاء هم المصلحون من الأنبياء والمشرعين ومن على شاكلتهم . وينبغى أن

---

(١) سورة الفرقان ٢٧ ــ ٢٩ .

نلاحظ أن هؤلاء لا يثورون إلا على التقاليد البالية ، والعادات السيئة التى لا تمت إلى إصلاح النوع الإنسانى بصلة .

الطائفة الثانية : تنزع إلى الخروج على التقاليد والعادات ، ولو كانت صالحة ، فلا ترعى لها حرمة ، ولا تقيم لها وزناً ، سواء كانت التقاليد وليدة العرف أو القانون ، وهذه الطائفة يمكن أن تطلق عليها اسم « طائفة الخارجين أو المنحرفين » .

الطائفة الثالثة : وتمثل القاعدة العريضة من الأفراد الذين يحترمون التقاليد ولا يخرجون عليها إلا بقدر الحاجة الضرورية ، وهم فى أغلب الأحيان يعيشون معها فى انسجام ووئام[1] .

النزاع بين الوراثة والبيئة :

* يتردد فى هذا المقام سؤال هو : أيهما أكثر أهمية فى تكوين الخلق ، الوراثة أم البيئة ؟ . يرى بعض الباحثين أن للوراثة الأثر الأكبر ، إن لم تكن هى السبب الوحيد ، بينما يرى غيرهم العكس ، فيرجعون ذلك إلى البيئة وحدها ، ومن أنصار الرأى الأول ، الفيلسوف الألمانى « شوبنهور » فقد قرر أن : « كل امرىء يسير حسب طبيعته الذاتية التى لا تتحول ، وأن ما به من طباع وغرائز ، هو كامن فى نفسه كوناً راسخاً لا يتبدل » ، ولقد غالى بعض أنصار هذا الرأى فصرح بأن بالوراثة يقدر على الإنسان نوع نفسه ، من يوم ولادته ، وبها تصاغ أخلاقه ، وبها تحدد بنيته ، وبها يعين مقدار عقله ، وأهم ما يساعد على رقى النوع الإنسانى هو إصلاح الوراثة باصلاح الانتخاب بين الزوجين ، ومنع التوالد بين من لا يصلحون للانجاب طبيعياً أو خلقياً .

(١) د . محمد يوسف موسى . مباحث فى فلسفة الأخلاق ص ٩٣ .

* أما أنصار الرأى الثانى ، فيرون أن الظواهر الأخلاقية ليست لها أسباب وراثية مطلقاً ، وإنما مرجع ذلك كله إلى البيئة ، ويصرحون بأن الطبيعة لا تكون من عندها أخلاقاً وغرائز ، بل ما قد يظن أنه منها فهو طارىء عليها من البيئة .

* والرأى الصحيح هو الذى لا يجنح إلى المغالاة ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء بل يحفظ لكل من الوراثة والبيئة الحق الطبيعي فى تكوين الأخلاق ، فاذا كانت الأولى تمد الفرد بالغرائز والميول والتهيؤ لقبول الخلق ، فان الثانية لها الأثر الواضح فى تكييف هذا الاستعداد وتلوينه ، سواء كان ذلك فى ناحية الأخلاق الحسنة ، كالعفة والكرم والشجاعة ، وغيرها من أنواع الفضائل ، أو الأخلاق السيئة ، كأضداد هذه الفضائل .

* على أنه ينبغى أن نلاحظ أن تحديد أثر كل من البيئة والوراثة فى تكوين الأخلاق تحديداً دقيقاً ، أمر غير جائز ، ولم يصل إليه العلم بعد .

السلوك وعلاقته بالخلق

(أ) تعريفه :

يعرف السلوك بأنه: «أعمال المرء الإرادية المتجهة نحو غاية معينة مقصودة» والظاهر من التعريف أن السلوك عبارة عن الأعمال الظاهرة ، التي يفعلها الإنسان باختياره عن عمد ، والتي تكون تحقيقاً لهدف معين . وبهذا التحديد يتبين لنا أن الأمور الباطنية من حب أو بغض أو فرح أو حزن أو لذة أو ألم لا تسمى سلوكا . وكذلك الأفعال الظاهرة التي لا تكون تعبيراً عن إرادة حرة ، سواء صدرت من المكره أو السكران أو غير العاقل أو الساهي . وعلى هذا فلا وجه للحكم على فعل لم تتوفر فيه « الإرادة الحرة » . ولقد عد علماء الأخلاق « زركسيس » الأشورى أحمق ، لأنه أمر بجلد البحر ، فقد حطم المعبر الذي أعده لكي يستخدمه جيشه في العبور من آسيا الصغرى إلى أوربا عند مضيق البوسفور[1] .

(ب) علاقته بالخلق :

* عرفت فيما سبق عند تعريف الخلق أنه «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية» ومعنى التعريف أن الخلق أمر باطن . وإذا كان كذلك كان السلوك هو الترجمة الظاهرية للخلق ، وهو بهذا المعنى يكون دليلا على الخلق ، فإذا كان السلوك حسنا دل ذلك على حسن الخلق ، كما أنه إذا كان سيئا دل على خلق سيء . ولكن دلالة السلوك على الأخلاق ينبغي أن

---

(١) علم أدب النفس ص ٨٩ تأليف نقولا الحداد .

يراعى فيها الظروف والملابسات التى تحيط بالشخص السالك ، فمثلا : لو أن إنسانا من طبعه الكرم ، ولكنه لا يملك ما يكون دليلا على هذا الخلق ، فهل يمكن أن نقول عنه فى هذه الحالة إن سلوكه دليل على أخلاقه ؟ الجواب لا. ولو أن شخصاً آخر يحترف السرقة حتى صارت له طبعا ، ولكن الظروف لم تساعده عليها فى بعض الأحوال للتشدد فى الرقابة عليه ، أو غير ذلك ، فهل يمكن أن نصفه بأن احتراف السرقة ليس من أخلاقه ، لأنه لم يسرق فعلا فى بعض الأوقات ؟ . الجواب بالنفى أيضاً ، وعلى هذا فيمكن أن نقرر أن دلالة السلوك على الخلق تكون صحيحة فى الأحوال العادية ، التى لا تظهر فيها معوقات خارجية عن الفعل سواء كان ذلك فى جانب التنفيذ أو فى جانب الترك .

نشأة السلوك وتطوره :

هناك كثير من وجوه الشبه بين المجتمع الإنسانى وبين الطفل من حيث النشأة ، فكما أن الطفل فى أول مراحل حياته يسلك سلوكا عفوياً إلى حد كبير ، ثم يتدرج هذا السلوك فى سلم الترقى كلما تقدم به الزمن حتى يصير مكتمل السلوك ، فكذلك المجتمع الإنسانى ، فقد كانت الأفراد فى العصور الغابرة يصدرون فى سلوكهم حسب ما تمليه غرائزهم ، ثم تطور بعد ذلك إلى أن يكون السلوك موافقا لأعراف وعادات البيئة التى يعيش فيها الفرد ، وهى التى تسمى بالعرف الخاص . ثم لما تقدم الإنسان سن لنفسه قانوناً ينظم العلاقة بين الأفراد فنزل الأفراد على حكمه ، وعدلوا سلوكهم بحيث يتوافق معه . ومع أن القانون الوضعى كان فى كثير من الأحيان يعتمد على العرف كمصدر من مصادره إلا أن ذلك يعد خطوة متقدمة فى سبيل رقى الإنسان ، ثم ختمت سلسلة تطوره باكتشافه حاسة « الضمير » كقانون داخلى حاول الإنسان أن يصدر فى سلوكه وأفعاله عنه . وبهذا تجاوز الإنسان فى سلوكه

كل سلطة ملزمة تكون آتية من خارج نفسه ، وأصبح مقياسه هو التوافق التام مع ما يمليه صوت الضمير .

ولعل أهم ما يميز السلوك الإنسانى أنه يعتمد كثيراً على الغرائز والعادات كمصدرين رئيسيين من مصادر السلوك النفسية وذلك بجانب العقل كمصدر آخر للتوجيه يفرق به بين الإنسان وغيره من الحيوانات ، ولا يمكن للمربين والموجهين أن يصلوا إلى نتائج طيبة فى توجيهاتهم مالم يضعوا هذين المصدرين فى الاعتبار ، ذلك لأن الغرائز أمور فطرية . يولد الإنسان مزوداً بمطالبها ، وكذلك العادات لها أثر كبير فى السلوك ، لأن الإنسان بطبعه يميل إلى التأثر بالمجتمع الذى يعيش فيه إلى حد كبير .

وإذا كان الأمر كما بينا فمن الواجب الاهتمام بترقية السلوك الإنسانى ، حتى يكون الانسان كائنا سويا ، وألا يترك لشهواته وغرائزه ، أو لحكم عادات بيئته . بل لا بد من رسم مثل أعلا يحاول الإنسان أن يسلك على غراره .

المقاييس الخلقية

تمهيد : الحكم الخلقي :

* يحكم على الفعل بأنه خير أو شر ، فهل هذا الحكم يكون باعتبار مقاصد الفاعل أم باعتبار نتيجة الفعل ؟ فمثلا: لو أن انسانا يشكو من علة دائمة فأشار عليه الطبيب بأنه لن يبرأ إلا بعملية جراحية ، ولكن أجله انقضى أثناء العملية ، مع توفر الاستحكامات التي يقتضيها نجاحها، فهل يعد هذا العمل خيرا باعتبار قصد الطبيب، أم شراً باعتبار نتيجة الفعل ؟ . يرى جمهور الأخلاقيين أن القصد هو مناط الحكم الخلقي ، وهذا القول صحيح في حد ذاته ، ولكن الأمر الذي ينبغي أن نبينه هو أن مجرد إظهار حسن النية وشرف المقصد ، غير كاف في صحة الحكم. ولكن لابد من مراعاة الحيطة والحذر في تنفيذ الفعل، والمعيار في ذلك أن يبذل الفاعل كل ما يستطيعه ، حتى يظهر الفعل موافقا للصورة التي قصدها . حتى إذا ما خرج الأمر من يده ،فلا مؤاخذة عليه بعد ذلك . فالطبيب الذي أحكم سير العملية الجراحية لمريضه ، ولكن ارادة الله قد نفذت فيه ، ليس عمله شراً لأنه قصد خيراً وحاول تنفيذ الفعل على وجه حسن . ويمكن أن تقاس على ذلك جميع الأفعال .

* غير أن طائفة من علماء الأخلاق لم توافق على هذا الرأي ، بل جعلت مناط الحكم على الفعل باعتبار نتيجته لا باعتبار قصد الفاعل ، وعلى رأس هذه الطائفة الفيلسوف الفرنسي باسكال ، الذي قرر في عبارة كلها سخرية من الرأي الأول ، يقول فيها : « من النيات والمقاصد أخذ بلاط جهنم » .

* والحق أن الرأي الثاني متشدد كثيراً ، إذ كيف يكون الحكم على

الفعل من حيث نتيجته صحيحا ، مع العلم بأن قدرة الإنسان محدودة ، وكذلك علمه بعاقبة فعله . وقد يكون لهم بعض الحق لو أقررنا الرأى الأول دون اشتراط الحيطة وبذل الجهد فى تنفيذ الفعل . أما وقد قيدناه بذلك ، فالذى ينبغى أن يرتضيه كل عاقل هو الرأى الأول لا الثانى .

المقياس الخلقى هو : « الأمر الذى يحتكم إليه لتقدير قيمة الأعمال الأخلاقية » والمقاييس الأخلاقية متعددة ، لأن الناس من يجعل العرف هو الفيصل فى الحكم على الفعل ، ومنهم من يتخذ القانون الوضعى أو القانون السماوى أساساً للحكم، كما توصل كثير من علماء الأخلاق إلى بعض المقاييس التى جاءت نتيجة التأمل والنظر . ومن ثم نرى أن المقاييس الخلقية تتنوع إلى نوعين ، أحدهما عملى ، كالعرف والقانون الوضعى والقانون السماوى ، وثانيهما نظرى ، كمقياس الواجب عند « كانت » واليك الفروق بين النوعين.

١ — المقياس العملى لا يحتاج فى القياس به إلى نظر واستدلال ، بل تقاس عليه الأعمال بخضوع واستسلام دون تدخل الفكر والنظر والرأى الشخصى . أما المقياس النظرى فهو القاعدة التى اهتدى إليها الباحثون فى الأخلاق بفكرهم الحر ، غير مقيدين بعرف أو قانون أو دين سماوى .

٢ — من المقاييس العملية ما لا يمكن تبديله كالقانون السماوى . ومنها ما يمكن تبديله كالعرف أما المقاييس النظرية فهى كلها قابلة للتغيير والتبديل، لأنها نتيجة لعمل العقل البشرى الذى يمكن أن يظهر له الصواب فى غير المقياس القائم .

٣ — المقاييس العملية منها ما لا يقبل الخطأ ولا يعتريه الضلال فى أحكامه كالقانون السماوى ومنها ما يقبل الخطأ كالقانون الوضعى والعرف . أما المقاييس النظرية فكلها قابلة للخطأ . ولم يعرف منها حتى اليوم مقياس سلم من النقد ، حتى ولو قارب الصواب .

٤ - المقاييس العملية جزئيات خاصة تختلف باختلاف الأمم والأزمنة والأمكنة يستثنى من ذلك القوانين التى أتت بها الكتب المقدسة والتى تتصل بالإنسان من حيث هو ، وهذا الأمر ظاهر فى الإسلام وحده ، بعد ما اعترى الأديان من تشويه ، أما المقاييس النظرية فقواعد عامة ، ولو سلمت من النقد لكان ذلك كافيا للمقياس أن يتخذ أساساً لمعرفة الخير من الشر فى أعمال جميع أفراد الإنسان[1] .

* وسنتكلم بشيء من التفصيل عن المقاييس النظرية ، لأنها المقصد الأسمى من دراسة الأخلاق النظرية ، لأن الغاية من دراسة هذا العلم ، هى الاهتداء إلى مقياس أدبى وقاعدة عامة لنقيس بها أعمالنا ، كى نعرف ما فيها من خير أو شر . ولما كانت هذه المقاييس نتيجة اجتهاد شخصى كانت متنوعة ، لأن الناس لا يزالون مختلفين ، وقد يكون لاختلاف الباحثين فى العواطف أثر كبير فى تنوعها . من ثم نرى أن تعدد المقاييس النظرية مما يتمشى مع طبائع الأشياء وأظهر هذه المقاييس : مقياس الواجب ومقياس المنفعة أو الغاية ومقياس الكمال ، وسندرسها فى الفصول التالية :

---

(١) راجع بالتفصيل : الاخلاق النظرية ص ١٤ . للاستاذ أبو بكر ذكرى ، وقد آثرنا تقسيمه للمقاييس الخلقية على غيره من تقسيمات الباحثين، لما فيه من الدقة وعدم التكرار .

الفصل السّابع
مقياس الواجب

وفى هذا المقياس مذهبان : مذهب « الرواقيين » ومذهب « كانت »

مذهب الرواقيين :

أما الرواقيون فيقوم تصورهم للواجب على المبادىء الطبيعية الآتية :

(أ) أن العالم يسير بنظام وثبات إلى غاية مقررة محتومة .

(ب) أن العالم خاضع لقوانين ثابتة ، يسيره حتما قانون العلة والمعلول .

(ج) أن الإنسان جزء من الطبيعة الكلية العاقلة .

(د) تتجه الطبيعة إلى غايتها فى الإنسان معتمدة على العقل . أما فى الجماد فتتجه إلى غايتها عفواً بلا شعور ولا تصور . وأما فى الحيوان فتكون مصحوبة بنوع من التصور والشعور .

* وقد استخلص الراوقيون من هذه المبادىء الطبيعية ، المبادىء الأخلاقية الآتية :

(أ) مقياس الأخلاق هو سير الإنسان حسب طبيعته العاقلة ، وتوافقه مع الطبيعة الكلية التى هو جزء منها ، فيعيش راضياً بكل ما يأتى به القدر . ومعنى ذلك أن تكون كل أفعال الإنسان مما يمليه العقل ، دون تدخل للعواطف والنزعات ، وأن يساير قوانين الطبيعة الكلية دون تذمر أو سخط .

(ب) العقل هو صاحب الحكم الفاصل فيما هو خير موافق للطبيعة . وماهو شر مخالف لها . فمثلا : إذا كانت الحياة خيراً والموت شراً ، وإذا كان أمر الطبيعة فيهما حتميا فالواجب ألا يجزع الإنسان من الموت ويعتبره شراً ، لأنه

قانون الطبيعة الحتمى . ومع أن الإنسان مطالب بالسير على قانون الطبيعة إلا أنه مختار فى إخراج أفعاله وتكييفها ، لما أودع فيه من العقل والتفكير .

(ج) الفضيلة الخير ، والخير الفضيلة ، هي غاية الغايات ، تطلب لذاتها لالشىء آخر. وهي الحكمة فى كل شىء، فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعدالة هي الحكمة فى توزيع الحقوق ، وهكذا .

(د) الإنسان إما فاضل تام الفضيلة وإما غير فاضل ولاسط بينهما .

(هـ) بين العقل والشهوات حرب طاحنة ، ينبغى أن ينتصر فيها العقل ويمحق جنود الشهوات .

(و) الإنسانية أخوة بين الجميع ، والعالم كله أمة واحدة ، ولا أثر للجنس واللون فى ذلك[1] .

* مناقشة هذا المذهب :

* لن نتعرض لبيان جذور هذا المذهب وتطوره ، فقد نوفيه حقه فى الجانب التاريخى لهذه الدراسة. وإنما يعنينا هنا أن نناقشه فى موقفين : موقف إيجابى ، وموقف سلبى ، فأما الجانب الإيجابى ، فهو أنه مذهب ملتزم ، وأعنى بذلك أنه يستند فى بنائه إلى مصدر عقلي ثابت . ويتضح هذا الموقف إذا قورن بمنهج السوفسطائيين من قبل ، ذلك الذى كان يعفى على كل أثر للحقائق الثابتة المقررة ، ويجعل مقياس الحكم على الأشياء فى مجال المعرفة أو فى مجال الأخلاق . إنما يستند إلى « الذات » الفردية ، بعيداً عن أى إلزام

---

(١) أبو بكر ذكرى . الأخلاق النظرية ص ٢١

يملى عليها من خارجها ، سواء أكان ذلك من العرف أم من العادات أم من العقل الجمعى أم من الدين المتواضع عليه .

* واستخلاص المبادىء الأخلاقية من المبادىء العامة التى انتهت إليها الفلسفة الرواقية ، يدل – من غير شك — على صحة ماتذهب إليه ، ويكاد يلحظ الدارس لهذا المذهب ، تلك الصرامة البادية فى ثناياه ، والتى تؤكد أن الطبيعة تسير إلى غايتها حسب خطة مرسومة ، ولما كان الإنسان جزءاً منها فعليه ألا يخرج على سننها ، وإلا عد كائنا غير أخلاقى ، وإذن فلا مجال للعواطف والميول والرغبات ، لكى تزاحم العقل فى توجيه سلوك الإنسان ، لأنها تخرجه – حينئذ — عن طبيعته العاقلة .

* ويترتب على هذا الموقف ،المجابهةالقوية لكل ما يعترىالحياة الإنسانية من آلام وشدائد ، لأنها لم تقع إلا وفق القدر المرسوم ، والإنسان العاقل هو الذى يرضى بها ، دون ملل أو سأم ، ولذا كان سلوك أتباع هذا المذهب تطبيقاً لهذا الشعار « تحمل وانته » يعنون بذلك أن الإنسان ينبغى أن يكون فوق الآلام ، بحيث لايكترث بها ، وفى نفس الوقت ، لايشقى سعياً وراء اللذات ، فحسبه أن يكف عنها ، وفى هذا تحرير له من عبوديتها .

* ثم إننا نرى عند هؤلاء الدعوة الصريحة إلى الاخاء الإنسانى ، إذ الناس فى نظرهم أبناء أسرة واحدة ، وعلى كل فرد ، أن يشعر بأنه عضو فيها ، وأكتمالها وترابطها إنما يتوقفان عليه ، باعتباره اللبنة الأولى فى البناء الاجتماعى . ومتى تحققت فضيلة الاخاء لزم بالضرورة تحقيق بقية الفضائل الأخرى من حب وتعاون إلخ . وفى نفس الوقت تسقط تلك الفوارق العرضية التى لادخل للانسان فيها من جنس ولون وطبقة اجتماعية ، وإطار ذلك كله هو العقل الواعى ، الذى يشكل أسمى الملكات فى الطبيعة الإنسانية .

* والوجبات التى تلزم الإنسان — فرداً أو جماعة — بتنفيذها ، لاتتغيا

شيئاً وراء لزومها لذاتها ، واستقلال الواجب إلى ذاته يسقط كل الغايات الأخرى لأنها أقل منه تقديراً ، وفي تنفيذ ذلك ، السعادة التي لاتعدلها سعادة أخرى .

* وقد لاحظ بعض الباحثين على هذا المذهب، أنه قد أخذ بمنهج الجبر، الذي لايترك للانسان حرية الإرادة أمام المواقف المتعددة ، وربط موقفه هذا بموقفه من قضية الألوهية ، ذلك لأن الله أو « اللوجوس » عند هؤلاء ، هو العقل الكلي ، الذي تقع أحداث الوجود كله وفق إرادته ، والإنسان ليس إلا جزءاً من هذا الوجود ، فكأنه يولد ويتصرف وفق القدر السابق[1].

* وأنا أرى أن هذه الملاحظة وإن بدت ذات قيمة بالنسبة للحرية الإنسانية إلا أنها لاقيمة لها بالنسبة للمبادىء الأخلاقية المثالية ، ذلك لأن الأخلاق الجديرة باستحقاق هذا الوصف . لابد أن تنبثق من هذه الجبرية ، وهل يمكن للعقل أن يتصور سلوكاً أخلاقياً غير مرتكز على مبادىء ملزمة ؟ إنه إن تصور خلاف ذلك ، فإنها الفوضى بعينها ، والتحلل من كل ارتباط .

* أجل إن الرواقية قد أسرفت في منهجها الأخلاقي حين أكدت سلبية الإنسان المطلقة أمام الوقائع والأحداث ، وهـذا يشكل خطورة على الارداة الإنسانية . ولو أنها أعطته قدراً من المحاولة أمام الوقائع — بغض النظر عن النتائج — لكان ذلك أولى من موقفها السلبي ، ثم إن موقفها المتشدد من الغرائز الفطرية يتجاوز طبيعة الإنسان نفسه ، لأن فطريتها تتنافى مع الدعوة إلى كبتها أو عدم الاكتراث بمطالبها ، ولذا كانت الفضائل والواجبات عندهم جافة ويابسة في حين أنها كانت عند أرسطو ، مشرقة ومرنة ، لأنه جعل للعقل سلطة الإرشاد والتوجيه على تلك الغرائز ، لاسلطة القهر والجبر ، كما

(١) د . توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ص ٩٤ .

قالت الرواقية وهذا ما يشكل الجانب السلبي الذى أشرنا إليـــه من قبل .

* يضاف إلى ذلك أن قولهم بعدم الوسطية بين الخير والشر ، وبالتالى بين الأخيار والأشرار ، فيه جمود إلى حد كبير ، لأنهم يكونون والحالة هذه قد تصوروا البشر بين قالبين من قوالب السلوك ، وهذا مما لايتصوره العقل ، فطبائع الناس وفطرهم متفاوتة ومتدرجة ، والقول بخلاف ذلك ينافى الحقيقة والواقع فالناس معادن وسلوكهم متفاوت الدرجات ، قد يكون فاضلا تاماً ، وقد يكون دون ذلك ، ولكنه ليس شراً ، والشر كذلك قد يكون حقيقياً ، وقد يكون فوق ذلك، ولكنه ليس خيراً محضاً وهكذا يمكن أن يتصور العقل درجات متفاوتة للسلوك الإنسانى .

* والأديان الصحيحة تقرر أن الجزاء الأخروى متفاوت الدرجات بالنسبة للأخيار والأشرار على السواء حتى بالقياس إلى من يشملهم الوصف الواحد، فالأخيار ليسوا سواء ، والاشرار كذلك . وهذا مبنى بالضرورة على تفاوت درجات الاعمال ، وأوصاف هذه الدرجات .

* من ثم نلاحظ إلى أى حد بلغ تحجر هذا المذهب بالنسبة لهذه القضية، ثم إنه من ناحية أخرى — مهمة جداً — يلغى كل أثر لإمكان التدرج فى التربية والتقويم ، ضارباً صفحاً عن النظر إلى الطبيعة الإنسانية وما فيها من طواعية ، تتنافى مع هذا التحديد الذى ذهبوا إليه .

* ويلاحظ أيضاً أن المنطلق الاساسى للمذهب الاخلاقى الرواقى ، الذى وحد بين الخضوع للطبيعة والخضوع للعقل ، قد أثر إلى حد كبير على طبيعة هذا المذهب ، لأن الحياة الخلقية للانسان ، لايمكن أن تكون حياة عقلية صرفة ، بل يضاف إليها الجانب الوجدانى والعاطفى لديه ، كذلك

رغباته ونوازعه . من ثم نرى أن الفضيلة التي دعا إليها الرواقيون تكاد تخلو من كل مظهر من مظاهر الثراء الباطني ، لأنها تتطلب من الإنسان إغلاق عينيه عن الكثير من القيم التي تفيض بها الحياة خوفاً من أن تستثير هذه القيم الحيوية بعض الرغبات أو الانفعالات ، ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين – وعلى رأسهم هارتمان – إلى القول بأن أخلاق الرواقية تفضي في خاتمة المطاف ، إلى التنازل التام ، أو التخلي المطلق عن سائر الخبرات البشرية ، بدليل أن الرواقين ، لم يبدوا نحو تلك الخبرات – حتى مع أنبلها وأسماها – سوى الاحتقار والازدراء ، وهذا بالضرورة قد أدى إلى إجداب الحياة وتحذير الذهن ، وآية ذلك أن نظرة الرواقيين إلى الفضيلة قد تضمنت الدعوة إلى مطابقة النظام الكوني ، دون أن تنص في الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الكامل ، الذي يضمن للإنسان إشباع سائر القوى الكامنة فيه . ولا شك أن مثل هذه الدعوة لابد أن تؤدي إلى ضمور الإحساس بالقيم ، إذ لا يصبح من واجب الإنسان ، العمل على تنمية قواه ، وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضرباً من من التطابق الخارجي من إرادته وقانون الوجود[1] .

والذي يدقق النظر في محتوى المذهب الرواقي في الأخلاق ، يرى أنه لايزال مشوبا بكبرياء المذهب الكلبي[2] . وهو كبرياء يتعالى على الطبيعة

(١) هارتمان ، الأخلاق ، نقلا عن : د. زكريا إبراهيم المشكلة الخلقية ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) قرر العلامة « ستانهلير » في مقدمة كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو أن كبرياء المذهب الرواقي قد ألقت بظلالها على مذهب « كانت » الأخلاقي ، وقد رأينا مدى تأثير المذهب الكلبي في أخلاق الرواقية ، الأمر الذي يمكن معه القول بأن أثر المذهب الكلبي على أخلاق « كانت » هو الأولى والآكد .

البشرية كما ذكرنا ، من ثم يمكن القول بأنهم لم يأتوا بجديد ذى بال فى مجال الأخلاق ، اللهم إلا فكرتهم عن « العالمية » التى أشرنا إليها من قبل ، وليس القول بجدتها متعارضاً مع عدم الرضا بها ، ذلك لأنهم يفسرونها بمعنى « وحدة الوجود » بين الآلهة والبشر ، ولا تحمل فى ثناياها أى مدلول سياسى فى الواقع ، أى فى الوجود الأرضى ، لأن جميع أفكارهم عن الوحدة الإنسانية من جهة ، ووحدة الوجود كله بعد ذلك من جهة أخرى ، إنما تمثل لهم أمانى مرتقبة فى حياة معنوية ، والدليل على ذلك أنهم كانوا راضين عن الواقع الذى كانوا يعيشونه ، ويتزاولون على قوانينه دون اعتراض عليها ، وقد ظهرت فى المجتمعات التى كانوا يحيون فيها ظواهر غير سوية كالرق مثلا ، فلم يحتجوا على شىء منها[1]، الأمر الذى يجعلنا نحكم على أخلاقهم بأنها كانت ذات غاية ميتافيزيقية أكثر من كونها ذات صبغة واقعية .

* لقد كتب عن الرواقية — ناقداً ومقوما — العلامة « سانتهاير » فى تقديمه لكتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو ، كلمات غاية فى الدقة والنزاهة فى الحكم ، فقال : « إن للرواقية اليونانية كثيراً من العيوب ، كما أن لها كثيراً من العظمة ، وإن كانت هذه العظمة صناعية بعض الشىء ، ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق ، الذى تدين به نحو الفضيلة والواجب ، يستوجب علينا احترامها ومياسرتها ، فان ما بها من ضلالات ، محل الإشفاق لا اللوم ، إن الإفراط فى الخير هو بين ظهرانينا من القدرة وقلة العدوى ، بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ، مذاهب الأبيقوريين ، الذين يصنفون الرذيلة تصنيفاً ، ويصيرونها أخاذة للألباب ، لا ينبغى نسيان أن الرواقية قد نشأت فى عصر الاضمحلال ، وإذ قد انعدم الإحساس بالجمال الحقيقى فى جميع الأشياء ، فقد

---

(١) د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ص ٩٣ .

أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر فى كل شىء ، حين أعوزهم العقل المادى ، الذى يقيس الأشياء ويربط بعضها ببعض ، وألقوا بأنفسهم فى مهاوى الغلو ، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا الحق فى الخير على ما يقتضيه الطبع وسلامة الذوق »[1].

* حقاً إن الكمال الإنسانى غاية لا يدركها الإنسان وحده ، اللهم إلا أن يكون مؤيداً بالوحى ، وإذا كانت الرواقية قد أصابت بعض الحق فى بنائها لمذهبها الأخلاقى ، فيكفيها أنها لم تقصر فى طلب ما هو أكمل ، بل كان هذا غاية سعيها .

* ولعل من أدق الملاحظات ، ما ذكره أرسطو ، وليكون أمام الحالمين عند تقويمهم للآراء الأخلاقية ، من مراعاة الملابسات التاريخية التى تحيط بظهور الآراء والمذاهب ، ثم إن هذه الآراء والمذاهب ، لا يمكن أن تقاس بما هو مطلق ، لأنها من صنع الإنسان ، وكيانه كله نسبى ، وإذن فأين من مذهبها الأخلاقى مذهب الأبيقوريين ، بل مذهب الحسيين عموماً ، حتى عصرنا الذى نعيشه ؟

(1) جـ 1 ص 98 ، 99 .

مذهب كانت فى الواجب

أقام كانت مذهبه الأخلاقى على أساس عقلى . ولكن أى العقلين هو ؟ أهو العقل النظرى الذى يصل إلى النتائج بواسطة المقدمات المنطقية أم هو العقل الفطرى العملى . الذى يدرك المجهولات لأول وهلة ، دون نظر أو إعمال فكر ؟ لقد اختار «كانت» العقل العملى ليكون أساساً للأخلاق وهذا العقل هو الذى يسمى « الضمير » . والمقصود به لديه : المعنى الحي الذي فطر الإنسان عليه ، دون أن تشوبه الشهوات والنزعات المنحرفة . وإليك مبادىء هذا المذهب :

(ا) لكى يكون السلوك حسناً ينبغى أن نعتبر الخير دائماً فى مطابقة العمل لقانون الواجب؛ومعنى ذلك ألا يبعث على العمل سوى صوت الواجب، والشر دائماً فى مخالفة داعى الواجب أو إشراك باعث آخر معه .

(ب) الخير الوحيد فى هذه الدنيا هو إرادة الخير ، والارادة الخيرة هى مناط التكليف الأدبى والخضوع لقانونه السامى ، وهى الجوهر الأسمى الذى لا ينزل عن قيمته .

(حـ) قد يحسب مجرد الرغبة إرادة كاملة ، ولكن هذا خطأ ، إذ لابد لكمال الارادة من استخدام كل ما يمكن من الوسائل حتى تبلغ غايتها السامية. ومتى حرم هذه الارادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها ، حظ معاكس أو طبع سيء . ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل إلى شيء ، ومتى لم يبق إلا الارادة الخيرة وحدها ، فانها تزهو ببهائها كحجر نفيس ، لأنها تستمد من ذاتها كل قيمتها .

(د) بهذه الارادة الحرة الخيرة التي تشرع باسم العقل قانون الأخلاق ، يتقرر أن القانون الخلقي يكون نابعاً من داخل نفوسنا ولم تفرضه علينا سلطة خارجية من عرف أو قانون وضعي .

(هـ) الأمر الصادر عن وحي الضمير هو وحده الأمر المطلق ، الذي يأمر بالخير والفضيلة دون قيد أو شرط . وعلى هذا فالأعمال التي تكون غايتها تحصيل ثواب أو دفع عقاب أو جباية نجاح كلها ليست خاضعة لصوت الواجب .

* هذه هي أهم المبادئ التي يقوم عليها مذهب كانت في الواجب كمقياس خلقي . ولقد صرح بأن العمل يكون مطابقاً للواجب إذا لوحظت فيه الشروط الآتية :

١ - تعميم العمل حتى يكون عالمياً . ومعناه ألا يعمل الانسان إلا عملا يمكنه أن يجعله قانوناً عاماً . كالصدق والعفة والوفاء والأمانة .

٢ - أن يكون العمل مما يقود الإنسانية نحو الكمال المطلق ، والمثل الأعلى ولا يتأتى إلا إذا قام على وحي الضمير .

٣ - أن يكون العمل نتيجة إرادة خيرة حرة ، لا تخضع للغايات الوضيعة، ولا يتأتى ذلك إلا إذا اعتبر الشخص الفاعل الإنسانية ممثلة في شخصه[1] .

مدخل إلى فهم المذهب :

ه لاحظنا المبادىء العامة التي قام عليها المذهب الأخلاقي عند « كانت »

---

(١) أبو بكر ذكرى . الأخلاق النظرية ص ٣٦ . وأنظر بالتفصيل : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق « لكانت » ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوى . ونقد العقل العملي له أيضاً . ترجمة أحمد الشيباني .

وأشرنا باختصار إلى بعض الاستدراكات على تلك المبادىء، وهى فى جملتها ترمى إلى وصف الأخلاق «الكانتية» بأنها أخلاق «الشكل» أو الأخلاق «الصورية»[1] وهذا وصف يعنى أن المذهب ينبنى على تصورات قبلية تجريدية، تعبر عن موقف ميتافيزيقى تجاه الانسان والكون، وبقدر هذا التجريد يكون بعده عن عالم الواقع، أو التجارب المباشرة. التى يلاحظها الإنسان من خلال ممارساته اليومية. وكأن التنظير هنا بين منهجين: منهج ينطلق من العام الذى تندرج تحته كل الوقائع الجزئية، وهو الذى يشاكل طريقة الاستدلال القياسى عند المناطقة ـ وهذا ما اتهم به مذهب كانت الأخلاقى ـ ومنهج آخر ينطلق من الوقائع الجزئية، باحثاً لها عن معنى كلى تندرج تحته، وهذا ما يشاكل منهج الاستقراء عند المناطقة أيضاً ـ وهو ما تأخذ به كل المذاهب الأخلاقية الواقعية ـ ولكن على الرغم من أن الشكل العام للمذهب الأخلاقى عند كانت يوحى بما اتهم به من قبل خصومه ـ وهو الصورية ـ إلا أن التدقيق فيما خلفه من آثار فى هذا السبيل يجعل الاتهام فى غير محله، ذلك لأن الأفكار الأساسية للأخلاق عنده لا تقوم على أساس قبلى سابق على كل تجربة إنسانية، لقد كان وهو يضع مؤلفه الممتاز «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» دائم التفكير فيما تقدمه له التجربة، مسترشداً بها فى وضع أساسيات مذهبه الأخلاقى، وقد اعتقد أن المبادىء والقوانين التى تحكم عالم الطبيعة، قد تدعمت بوقائع جزئية محصتها التجربة والملاحظة، ولكن التجارب والملاحظات قد صاحبت الفروض التى يضعها الإنسان الباحث كتفسير مؤقت للظاهرة، وهى ولا شك أمر قبلى، أى أن هذه الفروض تقال قبل أن تظهر نتائج التجربة والملاحظة، وهذا هو الدور الذى يمليه البحث العلمى على الباحث، وهو ما يقال أيضا فى مجال الأخلاق، وإذن فالمبادىء العامة التى يتأسس عليها المذهب الأخلاقى، إنما قامت أساساً على ملاحظات وتجارب وضعت لهما فروض قبل ظهور نتائجهما.

(١) د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤ .

* لقد أثبت « تيودور فالنتير » في مقدمة نشرته لكتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » أن « كانت » وهو بصدد وضع مذهبه الأخلاقي ، كان يتمثل الوجود الواقعي العيني أمام ناظريه ، وأن ميدان التجربة ، وكل تجربة على وجه الإجمال لم يغب عن باله ، غير أنه في عرضه لمذهبه ، لا يقدم لنا الحالة الفردية ولا الموقف الجزئي ، بل إنه كان حريصاً على أن يقدم لنا الطابع النموذجي العام ، في شكل تجريدي ، إنه يسير على عكس « جوته » الذي يبدأ من العيان والمشاهدة ، ليترك لقارئه أن يستخلص بنفسه العام والنموذجي ، ذلك أن المهمة التي يلقيها على عاتق قارئه أشد عسراً ، فهو يطالبه باستخلاص الخاص من العام ، والفردي من المجرد ، وإن كان الخاص والفردي هما النقطة التي انطلقت منها تأملاته[1] .

مملكة الغايات في ذاتها

* ومن تصور « كانت » لثنائية الإنسان ، وكونه يعيش في عالمين : عالم الحس وعالم العقل أو عالم المادة وعالم المعنى ، يؤكد كذلك صحة مذهبه الأخلاقي في مظهره العام فالإنسان بدوافعه وغرائزه وميوله ورغباته يعيش في العالم الأول ، وحياته في هذا العالم تماثل في طبيعتها حياة الكائنات الحية الأخرى وإن خالفتها في شكلها ، أي في كيفية إشباع غرائزها ، وأما الحياة الأخرى فيعيش فيها بعقله فقط ، إنه عضو في مملكة المعاني ، تلك المملكة النيرة النبيلة التي هي جديرة بأن يطلق عليها « مملكة الغايات في ذاتها » ثم إن قوانين هذه المملكة تطلب من الإنسان أن يصدر عنه الفعل وكأن الإنسانية كلها ممثلة في شخصه وفي شخص كل إنسان آخر ، باعتبارها أمراً دائماً ، وفي الوقت نفسه ، غاية في ذاتها ، ولا يعاملها أبداً على أنها مجرد وسيلة[2] .

---

(١) تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق . الترجمة العربية ص ج .

(٢) نفس المرجع ص ٧٩ .

* وضوابط عالم الإنسان المادى فى نظر « كانت » لاتكون إلا لعالم المعانى المجردة عالم الإرادة العليا الخيرة ، ومتى كان الإنسان كذلك ، فحرى به أن يكون سلوكه قادراً على أن يصبح مبدأ تشريعياً عاماً . وحينئذ يظهر أن الأمر الأخلاقى ليس مقصوراً على طائفة بعينها أو حالات خاصة ، ولكنه أمر مطلق ، لأنه يتوجه إلى الإنسان من حيث هو . ولكن الذى يحتاج إلى جهد فى بناء هذا المذهب ، كما يصوره « كانت » هو : ماهى الوقائع الجزئية التجريبية ، التى يمكن أن تكون شاهداً ودليلاً على أن الأمر الأخلاقى مطلق ، لايحمل معه أى طابع تقييدى أو جزئى ؟

إن « كانت » وهو بصدد تبرير هذه المقولة — مقولة الأمر الأخلاقى المطلق — يقرر أن التجربة فى هذا المقام لاتعدو أن يتصور الإنسان طبيعته ، من حيث هو كائن عاقل ، إنه بناء على هذا التصور يمكن له أن يشرع لنفسه القوانين التى تضبط سلوكه والتى تبغيا إشباع عالم المعانى لا عالم الحس ، وخضوعه لتلك القوانين إنما يكون عملاً إرادياً بحتاً ، لأنها نابعة من ذات الإنسان ، ذاته العليا أو جانبه اللاحسى ، وليست مفروضة عليه من الخارج ، وإذن فلا تناقض إطلاقاً فى نظر كانت أن يخضع الإنسان للأوامر الأخلاقية المطلقة ، وفى نفس الوقت يكون حراً ، ويكون خضوعه حينئذ خضوعاً إرادياً .

وتبدو المسألة غاية فى الصعوبة ، حين يتصور المرء كيف يخضع للأمر الأخلاقى الصارم وفى نفس الوقت تنازعه رغباته الحسية العاتية التى لا تنطفىء لها جذوة ، إنها مطالب ضرورية ، وهى فى نفس الوقت فطرية ، لا يمكن وأدها أو إماتتها ، ثم إن للمسألة جانباً آخر ، هو ، أن النفس البشرية ترنو دائماً إلى أن تكون أفعالها ذات غاية نفعية ، وربما كانت هذه دافعاً لإخراج كثير من الأعمال على وجه مقبول ، إن الالتزام بفعل الواجب دون انتظار لشىء وراء الشعور برضا الضمير ، أمر استثنائى ، لايتيسر إلا للقلة من البشر ، ولا يمكن أن يكون قاعدة يسير الناس جميعاً على هداها .

• إن «كانت» لايتصور أدنى صعوبة فيما قيل ، ومادام جانب الاستعلاء في النفس البشرية على نوازعها ورغباتها أمراً مطلوباً ، فكيف نتصور صعوبة في انضباط المطالب المادية بقوانين الأخلاق المتعالية ؟ والجانب الآخر للمسألة المشار إليها ليس صعباً أيضاً في نظره ، لأنه إذا كان قد طرح الغايات والبواعث من الأعمال ، اللهم إلا الخضوع لصوت الواجب فحسب ، فإنه لم يلغ تلك الغايات والبواعث ، وإنما عدل فيها ، بحيث تعالت على سواها من الغايات والبواعث القريبة .

قسمات هذا المذهب :

* لعلنا من هذا العرض الموجز ، نكون قد وضعنا أيدينا على ملامح وقسمات المذهب الأخلاقي لكانت ، إنه مذهب يعطي الإنسان العاقل ، ذا الإرادة الحرة ، كل الحق في أن يشرع لنفسه القوانين التي تضبط سلوكه ، بل إنه يرفع ذلك إلى مستوى الوجوب والإلزام . ولا شك أنه موقف يوحي بالغرور الشديد بالنسبة للانسان ، إنه قد عبر عن هذا الغرور المتشح بالإجلال والتقدير للقانون الأخلاقي ، بقوله : « شيئان يملآن الوجدان باعجاب وإجلال يتجددان ويزدادان على الدوام ، كلما أمعن الفكر التأمل فيهما : السماء ذات النجوم من فوقي ، والقانون الأخلاقي في صدري »[1] .

• ولا شك أن مذهبا هذا شأنه ، لابد وأن يثير كثيراً من النقاش ، لا سيما وأنه ينظر بقسوة إلى الجانب المادي في الإنسان ، ولم يستطع أن يوجد نقطة إلتقاء حقيقية بين عالمي الإنسان المادي والعقلي . على الرغم من نبل مشاعره وصدق إحساسه بالنسبة للطبيعة الإنسانية . ومن المعلوم أن نبل المشاعر وصدق الإحساس لا يغنيان الباحث في الإنسان أو في أي جانب من جوانبه ، عن أن تكون دراسته مقبولة ، وأساس قبولها ، أن تتوخى العدالة بين مطالب

(١) نقد العقل العملي ، الفقرة الأخيرة .

الإنسان وقواه ، وليس من العدل أن نقول : إن « كانت » قد وصل فى مباحثه الأخلاقية إلى هذه الدرجة .

بناء المذهب :

• فى كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » يبدأ « كانت » فصله الأول بالحديث عن الإرادة الخيرة ، وتعنى عنده أن يعمل المرء أعماله كلها دون شرط أو جزاء ، اللهم إلا أن تكون إذعاناً لمقتضى الواجب وحده ، وإذن فالإرادة الخيرة ، التى تحفز على العمل لذات الواجب تشكل معه ركنين أساسيين فى بناء المذهب الأخلاقى عنده ، ومن اللازم أن خيرية الإرادة لديه ليست مستمدة من خيرية النتائج والآثار التى تنشأ عنها ، ذلك لأنها لو كانت كذلك لكانت خيريته مقيدة مشروطة بمدى ما تجلبه آثارها من نفع أو دفع مضرة ، وحينئذ تفقد معناها المطلق ، وتظل الإرادة خيرة أيضاً بشرط إطلاقها حتى ولو لم تحقق الغاية المرتجاة منها .

• وهنا تظهر الفوارق الواضحة بين الإرادة الخيرة والإرادة الشريرة فى بناء هذا المذهب ، الأولى منهما هادية ومرشدة وآثارها تحقيق الخير لكل الناس ، والثانية مضللة ، وتقعد الإنسان عن أن يصل إلى مستوى الخير الأسمى ، الأولى تكون من وحى العقل العملى ، وتقتضى ضبط الغرائز والسيطرة عليها ، وتخضع تصرفات الإنسان لمبدأ الواجب لذاته ، والثانية تسول له إشباع مطالبه المادية دون مراعاة للقيم والمبادىء العليا ، والأفعال التى تترتب عليها ، تفقد طابعها الأخلاقى لأنها تتحول إلى معانى الأثرة والأنانية ، وهى أوصاف لا تليق بالإنسان من حيث كونه كائناً أخلاقياً .

• والإرادة الأولى – الخيرة – مطلقة كما ذكرنا ، وهى فى نفس الوقت تمثل الضمان الحقيقى للأخلاقيات الإنسانية ، ذلك لأن الملكات التى زود بها الإنسان ، كالفهم والذكاء وملكة الحكم على الأشياء ، وما سواها من

مواهب عقل و [illegible] شجاعة والتصميم والاصرار على الهدف ، بوصفها من خصائص المزاج . هى كلها بلاريب خيرة ، جليقة بأن يطمح الانسان إليها ، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر . إذا لم تكن الإرادة التى عليها أن تستخدمها ، إرادة خيرة .

ومثل هذا القول ينطبق تماماً على أمور أخرى كالقوة والصحة والجاه والمال ، هى كلها أشياء يتواضع كثير من الناس على أنها أسباب للسعادة ، وإذا لم يتحقق للارادة الخيرة السيطرة الكاملة عليها ، لا تلبث آثار هذه الاشياء إلى معان ضارة بالفرد والمجتمع على السواء . وهكذا يبدو أن الإرادة الخيرة هى الشرط الذى لاغنى عنه لكى يكون الإنسان خليقاً بالسعادة الحقيقية[1].

المظهر الحقيقى للاخلاق الكانتية :

لايغيب عن « كانت » وهو بصدد بناء مذهبه الاخلاقى ، التنازع الشديد بين عالمى الإنسان ، العالم المادى والعالم العقلى ، وحل هـذا الصراع فى نظر أصحاب النظريات التجريبية فى مجال الاخلاق ، سهل وواضح ، ذلك لانهم يسلمون من أول الامر بتحقيق المطالب المادية للانسان ، باعتبارها أموراً فطرية غرزية ، ويزعمون أن فى ذلك صمام الامن لحياة إنسانية مستقرة ، ضاربين صفحاً عن الأثر السلبى الذى يترتب على موقفهم هذا ، من ظهور النزعات الضارة كالأثرة والانانية ، وبالتالى تشابك المصالح وتعارضها . أما « كانت » فان الامر عنده يختلف تماماً ، ذلك لانه يقرر أن المظهر الحقيقى لوجود الاخلاق المثالية ، إنما يكون فى الصراع بين الارادة الخيرة والرغبات والدوافع ، وعلى هذه الارادة أن تقاوم هذه الرغبات وتصرعها ، فى ظل إيمانها بالولاء للواجب لذاته ، وهكذا تبدو الاخلاق ، حين يصطرع الواجب مع الهوى ، ويتنازع العقل مع الشهوة[2]

---

(١) تأسيس ميتا فيزيقا الاخلاق . ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) نفس المصدر . وانظر أيضاً : د. توفيق الطويل الفلسفة الخلقية ص ٣٨٩

العلاقة بين الإرادة الخيرة ومبدأ الواجب :

* قد يظن أن القول بتبعية الإرادة لمبدأ الواجب ، يقتضى أن تكون العلاقة بينهما علاقة « علية » كما هو شأن الظواهر الطبيعية ، التى يرتبط فيها المعلول بعلته ارتباطاً ضروريا ، أو الظواهر الفكرية التى تربط فيها النتائج بمقدماتها ، ارتباطاً ضروريا كذلك ولكن العلية هنا أرفع من ذلك بكثير ، ذلك لأن الترابط بين مبدأ الواجب كمقياس ، والإرادة الخيرة كسلطة منفذة وملزمة لهذا المبدأ ، لا يقوم على القهر والقسر ، بل إنه أمر إرادى محض ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل ، وإذا ألبس معنى الضرورة ، فتكون حينئذ ضرورة ذاتية وليست آتية من سلطة خارجية ، ذلك لأن الانسان الذى شرع لنفسه قانون الأخلاق ، والذى أراد باختياره أن يضبط سلوكه على مقتضاه ، ليس فرداً فى عالم العلل والمعلولات ، التى لا تعقل معنى الترابط والاطراد ، ولما كان ذا خاصية متفردة وهى إدراكه لمعنى الترابط الإرادى بين المبدأ الأخلاقى وما يقتضيه ، ولما كان هو صاحب حاسة الإلزام الخلقى ، التى يطيع صوتها ، فان طاعته والحالة هذه تكون احتراماً لمبدأ ارتضاه وإلزاماً عرف مصدره . وإرادة تعمل لصالحه من حيث هو إنسان وهذا كله لا يحمل من الضرورة إلا اسمها الظاهرى فقط ، وكيف لا يكون كذلك ، ونحن نعلم أن من يلزم منا نفسه بشىء من ذاته هو ، يكون حراً حينـــذاك . حرية مطلقة .

ماذا يعنى مبدأ الواجب عند « كانت » ؟

الأفعال التى تصدر عن الانسان تأخذ الاشكال الآتية :

١ ـ أن تكون صادرة على سبيل التلقائية والعفوية ، دون تدبر أو روية ، وبالتالى ، دون معرفة لنتائجها ، سواء كانت خيراً أم شراً . ( )

٢ ـ أن تكون تحقيقاً لغاية أو رغبة شخصية ، من جلب نفع أو دفع مضرة .

٣ ـ أن تكون تنفيذاً لأمر صادر للانسان من خارج ذاته ، كأوامر القانون الوضعي أو القانون السماوي أو غيرهما .

٤ ـ أن تكون إرضاء لما يسمى بقوة الضغط الاجتماعي ، كمراعاة الأعراف والعادات التي يتعامل بها مجتمع ما ، على أي مستوى كان هذا المجتمع .

٥ ـ أن يكون الموحي بالأعمال هو « الواجب » لذاته ، ويكون تنفيذها خضوعاً لسلطته وحده ، بغض النظر عن النتائج المترتبة على هذا الفعل .

* وهذا النوع من الأفعال هو الذي يعتبره « كانت » ذا صبغة أخلاقية . وتأكيده على هذا المعنى وحده ، يجعل جميع الأعمال سواه غير مستأهلة لهذا الوصف ، حتى ولو كانت نتائجها متطابقة مع ما يطلبه الواجب ، ذلك لأن شرط الانبعاث على الفعل لذات الواجب يعد مفقوداً ، وما دامت العبرة هي « الشعور بما يتطلبه الواجب لذاته قبل الاقدام على الفعل » ليكون ذلك مسوغاً لكونه فعلا خلقياً ، فان النتائج هنا لا تقدير لها . مهما تطابقت أو تخالفت معه . وإذن فلا مجال على الاطلاق في نظره لتدخل العواطف والرغبات مهما سمت، في تقدير الفعل الأخلاقي، فالشخص الذي يعطي محتاجاً بدافع الاريحية، والذي ينقذ هالكا بدافع الشجاعة ، بل كل فعل يكون دافعه غير صوت الواجب ، ليس له قيمة أخلاقية ، وإن كان في الواقع يستحق التقدير والثناء .

* ويلوح للدارس في هذا المقام أن « كانت » لا يجعل للعواصف مكاناً

في بناء مذهبه الأخلاقي ، وقد ينشأ هنا سؤال هو : بم نفسر احترام الإنسان لأي مبدأ يحترمه ؟ وبالنسبة لمبدأ الواجب يمكن أن يقال : ما هو الرابط الذي يجعل المؤمن به يقوم على مراعاته في سلوكه هو ، وحين يحكم على سلوك الآخرين ؟ إن القول بعدم وجود مكان للعواطف لو كان عاماً لجعل تنفيذ أوامر هذا الواجب من قبيل الآلية الصرفة .

وأعتقد أن مثل « كانت » لا يغيب عنه هذا المعنى ؛ لذا رأيناه يضفى على مبدئه في الواجب كل قدسية واحترام ، وهما عاطفتان نبيلتان ، وهنا يظهر أن الرجل إذا استعمل العواطف فإنما يستعملها في مجالها الصحيح . وهو هنا تقدير الواجب واحترامه ، ويعتبرها في هذا المقام ناشئة عن العقل ، وليست عن ميل غير بصير أنها عاطفة أو ميل من حيث هي شعور لدى الإنسان بأن القانون الأخلاقي يصدر عن إرادته ورغبته ، وشعوره في نفس الوقت بخضوعه للقانون الذي يفرضه على نفسه ، ولكنها تعكس التقدير الإنسان لذاته ، واعترافه بكرامته ، حين يطامن من نزواته ويحد من ميوله ودوافعه وأطماعه ومن هنا جاء تميزها عن سائر العواطف والميول التي تنشأ عن رغبة أو رهبة(١) .

وهنا يمكن أن نبين أن « كانت » لا يلغي العواطف والميول من طبيعة الإنسان ، لأنها أمور فطرية لا يمكن كبتها ، وإنما الذي يهدف إليه ، هو ، ألا يجعل لها سبيلا لأن تأخذ مكانها كباعث على الفعل ، وإذن فمصاحبتها للفعل الخير أو وجودها عند ظهور نتائجه أمر طبيعي ، ولذا نرى أن بعضاً من الباحثين أساءوا فهم « كانت » في هذا المقام ، وكان من نتيجة ذلك أن اتهم مذهبه بالجفاف والتحجر ، ولكى يوضح الرجل هذا الموقف ، عمد إلى

(١) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٢٣٨ .

الموازنة بين فعلين ، صدر أحدهما عن مبدأ الواجب ، وصدر ثانيهما عن الهوى والميل ، وأولها فى نظره هو الجدير بأن يكون فعلا أخلاقياً ، ولكى يطرد مذهبه يرى أن الفعل الواحد يمكن أن يقاس بمقياس الواجب ، من حيث الباعث عليه ، وهو وحده كاف لأن يكون دافعاً لفعل الخير . وهو فى نفس الوقت لم يتردد فى القول بأن العواطف النبيلة تساعد على اتيان الأفعال الخيرة ومن أجل هذا كان غرسها فى النفس أمراً واجباً والعالم يفقد جماله الأخلاقى بغير هذه العواطف[1] .

الفرق بين القاعدة والقانون :

• يرى « كانت » أن تصرفات الإنسان تتسم بالموضوعية إذا صدرت عن إرادة تنفذ أمر الواجب لذاته ، وإنما كانت موضوعية ، لأنها تتصل بطبيعة الإنسان ، تلك الطبيعة التي لا تتخلف فى الحالات العادية ، وصدورها على هذه الشاكلة ، يكون وفق مبدأ عام مطلق يمكن أن يطبق فى كل زمان ومكان ، ويسمى حينئذ باسم القانون أما إذا صدر الإنسان فى فعله عن تصور مخالف لذلك ، ووفق مبدأ لا يرقى أن يكون عاماً ، يمكن أن ينطبق على جميع الحالات والوقائع المماثلة ، فانه يسمى والحالة هذه باسم « المبدأ الذاتى » أو القاعدة . ومن ثم فالفرق واضح بين المبدأ والقاعدة والمميز بينهما ، هو صبغة العموم والشمول والموضوعية فى المبدأ والتقييد والذاتية فى القاعدة .

• ويضرب « كانت » لذلك مثلا يوضح الفرق بينهما ، بشخص عقد العزم على الانتحار تخلصاً من آلام الحياة ، فهو قد وازن بين حياته فى شكلها المؤلم ، وبين الموت فآثره عليها ، فقراره هنا قاعدة انتهى إليها بعد الموازنة ،

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٢ .

وهو صادر عن ذاته عن تعقل وروية ، وتنفيذه للفعل يكون وفقاً لقاعدته التي ارتضاها ، ولكن يستحيل أن يكون مبدأ عاما ، لأنه صدر بعد موازنة بينت له أخف الضرر ، والباعث عليه ليس صوت الواجب لذاته ، وإنما دفع ضرر بما هو أخف منه ، هـذا بالإضافة إلى أن فعل الانتحار فى ذاته خلق سيء ، فكيف يكون خلاف ذلك ؟ ويكفى أن يكون تصرفاً ذاتياً لا يمكن أن يكون مبدأ عاماً[1] .

خصائص الواجب :

لعل أهم السمات التى تميز الواجب فى نظر « كانت » هو أنه لا يعزب عن الإنسان أثناء مواقفه كلها ، وتصرفاته بمقتضاه تكون عن رضا وطواعية ، ويتبين هذا بوضوح إذا قارنا بين فعلين :

أحدهما : يصدر تنفيذاً لأمر « الواجب » .

وثانيهما : يصدر تنفيذاً لأمر تشريعى قانونى .

نلاحظ هنا اختلاف مصدر الإلزام أولا ، ونلاحظ ثانيا أن الطاعة للأمر ليست بدرجة واحدة من حيث الاقتناع والرضا ، ونلاحظ ثالثاً أن من ينفذ أمر الواجب فكأنما يطيع نفسه ، وأما الآخر فطاعته تنفيذاً لسلطة خارجية ، وإذا كان الأمر كذلك فعلينا أن نتصور ما يحتله مبدأ الواجب فى طبيعة الإنسان العاقل ، وهذه خاصية لا تتوافر فيما سواه .

ويضرب « كانت » مثلا يحدد فيه الفرق بين ماهية الخضوع للواجب ، والخضوع لغيره ، فيقول: «إن القانون يأمرنا بالمحافظة على ملكية الآخرين

---

(۱) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ۷۳ .

وما دام المرء لا يسرق ، ولا يتعدى على أملاك الغير ، فهو يعمل وفقاً لما يقضي به القانون ، ولكن الذي يمتنع عن السرقة ، قد يصدر في امتناعه هذا عن بواعث متباينة ، كالخوف من العقاب أو خشية الله ، أو احترام الرأي العام ، أو الخوف من تأنيب الضمير ، أو التعاطف مع الأشخاص المعتدى على أملاكهم . وفي كل هذه الحالات لا يعد الامتناع عن السرقة فعلا خلقياً بالمعنى الصحيح ، وأما ذلك الذي يقول: إن واجبي يقضي علي بألا أسرق ، فأنا لن أسرق احتراماً للواجب وللعقل ، فهذا وحده هو الذي يعد فعله فعلا خلقياً . وأما كل من عداه ، فإنهم لا يصدرون في أفعالهم إلا عن بواعث غير أخلاقية ، كالخوف أو المنفعة أو السعي وراء اللذة[1] .. إلخ .

ه ومن هـذه السمة العامة التي أشرنا إليها يمكن أن نستخلص السمات الخاصة الآتية :

أولا : أن الواجب صوري محض ، بمعنى أنه تشريع كلي ، أو قاعدة كلية ، لا صلة لها بتغيرات التجربة ، لأنه ينتظم سلوك الإنسان من حيث هو . ولما كان الواجب هو والعقل شيئاً واحداً ، فانه حينئذ لا يقوم على أي اعتبار عملي أو تجريبي .

ثانياً : الواجب منزه عن كل غرض أو منفعة ، بمعنى أنه يطلب الفعل لذاته وعلى هذا فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة ، ويفيد هذا القول أن على الإنسان أن يؤدي واجبه أولا ، فإذا أداه كما ينبغي فعليه بعد ذلك أن يبحث عما إذا كان الفعل الذي حققه يتضمن إمكانية تحقيق الخير الأسمى أو لا يتضمن .

---

(١) د . ذكريا إبراهيم . المشكلة الخلقية ص ١٩٠ .

ثالثاً : الواجب قاعدة غير مشروطة للفعل ، ويعنى هذا أنه لا سبيل إلى تأسيس الواجب على شىء آخر ، أو ارجاعه إلى شىء آخر ، مادام الواجب هو الدعامة التى يستند إليها كل تقدير عملى أو حكم أخلاقى[1] .

الأمر المطلق فى مذهب « كانت »

• يقرر « كانت » أن القانون الأخلاقى يفرض علينا طاعته لذاته ، وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك ، والإنسان يكون فاضلا ما دام يطيع قانوناً عاماً صالحاً لجميع البشر ، وإذن فأمر هذا القانون أمر مطلق ، يعنى أنه ينطبق على كل البشر ، فى كل مكان وفى كل الأزمان ، كما أنه من ناحية أخرى لا يقبل الاستثناء ، وصيغته السالبية تعنى : « على المرء ألا يتصرف إلا بطريقة يمكن معها أن تكون قانوناً عاماً للناس جميعاً » ، ويعتبر « كانت » هذا المبدأ ، الشرط الأقصى لكل القوانين والأحكام الخلقية .

• ويحالل هنا موقف الناس من المبادىء الخلقية ، فالإنسان الذى يتصرف وفق هذه المبادىء الموضوعية ، يقال عنه إنه ذو إرادة خيرة ، وأنه قد أطاع أمر مبدئه الأخلاقى عن فهم ، وبالتالى عن رضا ورغبة ، فتصرفاته حينئذ ينبغى أن توصف بأنها أخلاقية ، بالمعنى الكامل الصحيح ، والإنسان الذى لا يخضع سلوكه لمثل هذه المبادىء يكون مرجع ذلك إلى أنه لم يستوعب معنى المبدأ الأخلاقى ، وحينئذ تكون هذه المبادىء بالنسبة له ، وكأنها أوامر أو صيغ آتية من خارجه ، ويتصورها على أنهـا سلطة ملزمة على سبيل القهر والقسر[2] .

---

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٥٩ ــ ٦١ ، وانظر أيضاً : المشكلة الخلقية ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٢) الفلسفة الخلقية ص ٣٩٤ ــ ٣٩٥ .

« والأمر المطلق عنده لا يمكن تبريره ، والدليل على ذلك أن الإنسان حين يقول : ينبغي على أن أفعل كذا : لا يفترض مقدما وجود غاية أراد تحقيقها ، بل إن كل كائن عاقل يستجيب لما يحكم أنه كائن عاقل . إن طاعته للواجب لا يمكن استخلاصها من طبيعته العاقلة بالتحليل ، ومن ثم لا يمكن تبريرها بالرجوع إلى التجربة الواقعية ، إنها قضية قبلية ، وبالتالى لا تحتمل برهانا ، إذ من المستحيل أن نقيم الدليل النظرى على السبب الذى من أجله ينبغى أن يطاع القانون[1] .

* ومن الأمر المطلق ، استمد « كانت » ثلاث قواعد عملية تعين الإنسان على تحديد نوع الأفعال التى يأتيها . وهذه القواعد قد أشرنا إليها فى مستهل حديثنا عن المذهب ، وهى :

قاعدة التعميم : وصيغة الأمر بها : « افعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانونا عاما » وهى الصيغة الإيجابية للصيغة التى ذكرناها آنفا .

قاعدة الغائية : وصيغة الأمر بها : « افعل بحيث تعامل الإنسانية دائما ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخر ، كغاية ، ولا تعاملها قط كأنها مجرد وسيلة لغاية » .

قاعدة الحرية : وصيغة الأمر بها : « افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانوناً عاما[2] .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٦ .

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٧٣ . وانظر أيضاً : الفلسفة الخلقية ص ٣٩٧ – ٤٠٣ والمشكلة الخلقية ص ١٩٩ – ٢٠٢ .

وهذه القواعد الثلاث متلازمة فى بناء المذهب الأخلاقى الكانتى ، ولكن الثالثة من هذه القواعد أو كدها عموما وشمولا ، حتى يمكن القول بأن القاعدتين الأوليين مشمولان فيها ، لأنها تقرر خضوع الإنسان للقانون الأخلاقى ، باعتباره هو المشرع الوحيد ، وما دامت إرادة الكائن الناطق هى بطبيعتها خاضعة للقانون ، فانه لابد لهذه الإرادة من حيث هى غاية فى ذاتها . لا مجرد وسيلة أو أداة ـ أن تكون هى مصدر هذا القانون ، وخضوعها له ــ حينئذ ــ يكون خضوعا لذاتها[1] .

نظرة كلية إلى المذهب :

الواقع أن الذى ينظر إلى كتاب : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، نظرة فاحصة عميقة يخرج بعدة حقائق هى :

أولا : أن « كانت » أراد أن ينتقل بالأخلاق من مجال المعرفة العقلية المشتركة إلى مجال المعرفة الفلسفية . وقد أودع هذه المسألة ، القسم الأول من الكتاب المذكور .

ثانياً : يرتب على ما تقدم ضرورة الانتقال بالفلسفة الأخلاقية من مجالها الشعبى إلى المجال الميتافيزيقى ، يعنى بذلك أنه أراد تأسيسها على قواعد كلية، شأنها فى عمومها وكليتها ، شأن الميتافيزيقا ، وإذن فى نظره أن الأخلاق صنو الميتافيزيقا من حيث المنهج ، ومن حيث الموضوع مع مراعاة الاختلاف فى طبيعة الموضوع فاذا كانت الميتافيزيقا تتخذ من الوجود من حيث هو ، موضوعا لها ، فان الأخلاق الفلسفية ينبغى أن تستعمل نفس المنهج ، لتتخذ من المبادىء الأخلاقية العامة منهجا لها وإذا كانت موضوت الميتافيزيقا عامة . فكذلك موضوعات الأخلاق .

---

(١) المشكلة الخلقية . ص ٢٠١ .

• وقد جاءت هذه المسألة في القسم الثاني من الكتاب الآنف ذكره . وفيه تحدث عن الاستقلال الذاتي للارادة الإنسانية ، بوصفه المبدأ الأعلى للاخلاق.

ثالثاً : الانتقال من ميتافزيقا الاخلاق إلى نقد العقل العملي الخالص ، وهنا يتحدث عن الحرية الإنسانية كمفتاح لتفسير الاستقلال الذاتي للارادة ، كما يتحدث عنها كخاصية تتميز بها إرادة جميع الكائنات العاقلة . وكيف يصبح الامر الاخلاقي ممكنا . وقد أودع هذه الافكار القسم الثالث من الكتاب[1] .

• ويحق لنا أن نثبت هنا عبارة وردت في آخر تقديم « كانت » لكتابه هذا ، يقول فيها : « هذا كتاب في تأسيس ميتافزيقا الاخلاق ، لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عن المبدأ الاعلى للاخلاق ، وتثبيت دعائمه ، وهي محاولة تكفي في الهدف المقصود منها ، لان تكون عملا متكاملا ، يمكن الفصل بينه وبين كل مبحث آخر في الاخلاق » إنها كلمات تحمل في طياتها طابع التفرد لهذه المحاولة ، ولما كانت كذلك، أي لما كانت ذات طابع تجديدي في أغلب مظاهره ، وإن كانت لها جذور عند بعض السابقين[2] إلا أنها إذا قيست إلى الكثير من الافكار والقيم الاخلاقية الموروثة ، تعتبر ثورة عليها يضاف إلى ذلك أن محاولة « كانت »هذه تنزع نحو المثالية المتعالية ــ كما سبق أن ذكرنا ــ وعلى كل حال فهي محاولة جديرة بأن تختلف فيها وجهات النظر ، وهذا شأن كل فكر يخرج على كثير من المألوف . لذا ستبين فيما يأتي صدى هذا المذهب لدى بعض المفكرين ، كنتثبت به أن « كانت » لم يكن مفكراً عاديا .

---

(١) انظر مقدمة تأسيس ميتافزيقا الاخلاق ، وقد كتبها « كانت » تنويها بمشروعه وإبرازاً للاسباب التي حملته على ذلك .

(٢) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الاخلاق ص ٢٦٨ .

المذهب بين التأييد والمعارضة :

يعتبر مذهب « كانت » فى الأخلاق ، من أعمر المذاهب الفلسفية عامة ، والمذاهب الأخلاقية خاصة ، بالمناقشة والجدل ، لا أقول بين المفكرين ، بعضهم مع بعض ، بل إن المفكر الواحد قد يقول فيه قولين متعارضين ، وكيف لا يكون الحال كذلك ، وقد حمل هـــذا المذاهب فى جنباته ما يوجب ذلك .

ولا شك أن الأمر هنا من الطواعية — بحسب طبيعة الموضوع نفسه — بحيث تختلف فيه وجهات النظر باختلاف الفهم والتأويل شأنه فى ذلك شأن كل الموضوعات المتصلة بالإنسان .

رأى « سانتهلير » :

أولا : من حيث الأصالة أو التقليد : يرى أن « كانت » قد تأثر فى بناء مذهبه الأخلاقى بثلاثة مذاهب سابقة عليه ، وهى : المذهب الأفلاطونى ، والمذهب الأرسطى ، والمذهب الرواقى ، ولكنه فى نفس الوقت يعتبره بأنه أكبر أخلاقى فى الأزمان الأخيرة ، ولا شك أنه وصف لا يتأتى إلا إذا كان لصاحبه من الابتكار ما يجعله جديراً به[1] .

ثانياً : العيب فى المنهج : يرى أنه حين استبعد فى بناء مذهبه الأخلاقى علم النفس ، مقتصراً على الاستعانة بالعقل وحده ، ومبرراً ذلك بأن هذا العلم مشوب بالتجريب . كان فى ذلك الخطأ الواضح . وإلا فمن أى ينبوع يستقى إذا كان يجد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنه يقصد المنطق أو ماوراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار مايستندان إلى علم النفس[2].

---

(١) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص ١٠٣ .

(٢) مقدمة كتاب الأخلاق ، لأرسطو ص ٩ .

ثم إنه من ناحية أخرى يخلط بين العقل المحض وبين الضمير ، وإلا حق لنا أن نسائله من أين يأخذ هذه المبادىء التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي ينبغي ألا يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند إلى مشاهدات مضبوطة . وأحداث لا مجال فيها للتحكم ؟ فإذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه بهي بالنسبة لنا كأن لم تكن ، كما أن وضع مبادىء على كونها في مقامات نظرية سامية ، يصيرها غير عملية ، إن « كانت » لا يريد أن يستمدها من التجربة ، وحسناً فعل ، ولكنها إذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة ، بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فإنها تبقى عقيمة في الظلمات . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون، ومع كل فلسفة أخلاقية مثالية تسية ، إنه ينبغي دراسة مبادىء الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الإنسان أن يهتدي دائماً للرجوع إليه . متى أراد أن يعرف نفسه[1] .

ثالثاً : في الموضوع : إن « كانت » يقرر أن جميع الأعمال ينبغي أن تكون صادرة عن وحي العقل المجرد ، وأن الإرادة الخيرة هي التي تحمل على ذلك ، ويسمى هذا بالحكم الذاتي للارادة ، ويعجب بقاعدة الحكم الذاتي هذه إلى حد أنه يعتبرها أصل كرامة الطبيعة العاقلة ، وهذا القول من الناحية النظرية غاية في السمو ، وهو إحساس شريف تجاه الإنسان . ولكنه غير مسلم به من الناحية العملية الواقعية . بل إنه فاسد وخطر لما يحمل في ذاته من التأويلات المتنوعة[2] .

* ويقرر «سانتهلير» في هذا المقام قضية تكاد تأتي على مذهب « كانت» من أساسه ، ذلك لأن هـذا المذهب . يقرر أن الإنسان وحده هو الذي

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١١١ .

يستطيع أن يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التي تنظم سلوكه، وهذا ما يخالف شهادة الضمير المستنير بالعقل، ذلك لأنه يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الإطلاق، فاذا كان الإنسان هو الذى يشرع لنفسه القوانين، فانه يستطيع - حينئذ - أن يعدلها حسب هواه. فكيف - إذن - يتفق هذا مع الزعم بأن القانون الأخلاقى مطلق وشامل؟ إن سلوك هذا المسلك ليس إلا رجوعاً إلى كبرياء المذهب الرواقى. وإلى العمايات التى كان يرجى أن يكون العقل الإنسانى قد برىء منها[1].

* ولكن على الرغم من المؤاخذات الكثيرة على مذهب «كانت» الأخلاقى، كما يراه «سانتهاير» غير ما ذكرنا، فانه يعترف بان فيه جوانب إيجابية كثيرة أيضاً، ويقرر أن الظروف التاريخية التى لابست ظهور هذا المذهب، قد كان لها دخل كبير فى تكوينه، ولا ينسى له مشروعه عن السلام الدائم. وما يحمله للانسانية من الخير الكثير، وأن «كانت» قد ألزم نفسه بالدعوة إليه، انطلاقاً من إيمانه بأخلاق الواجب. ويزكى فيه أيضاً احترامه للدين وإيمانه بخلود الروح. ويضعه فى الصف الثانى بعد أفلاطون وقبل أرسطو[2].

رأى «شوبنهور»:

* يظهر أن هذا المفكر قد وقف من «كانت» موقفاً جدلياً لا برهانياً، أعنى أنه كان مشككاً أكثر منه مبرهناً على صحة ما يزعم، فيقول مثلا: من يدرينا أن يكون هناك بالفعل قوانين لابد لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟ بل من يدرينا أن ما لم يحدث فى يوم من الأيام، لابد أن يحدث،

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر ص ١٣٦.

أو هو بالضرورة مما ينبغي أن يكون ؟ أليس من واجب علم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة ، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان ؟ محاولا الفهم ، بدلا من الاقتصار على التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد ؟

* إن « كانت » في نظر « شوبنهور » يدخل ميدان البحث في فلسفة الأخلاق بتصورات قبلية ، إنه يفترض وجود قوانين أخلاقية خالصة ، في الوقت الذي لم يضطلع فيه بأي جهد تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة . ولعل هذا القول أقوى ما في أقوال « شوبنهور » في هذا المقام ويضيف إلى ذلك، استغرابه أن ينحي الباحث في فلسفة الأخلاق الخبرات السابقة كعوامل يمكن أن نأخذها حين نبني أي مذهب أخلاقي ، إنه يتجاهل شتى وقائع العالم الخارجي ، لكي يقيم بناء الأخلاق على المعاني المجردة ، وهذا من غير شك إيغال في الصورية .(١)

رأي « شيلر » :

* يعد « شيلر » من أكثر الشعراء والفلاسفة الذين تأثروا إلى حد بعيد بمذهب « كانت » في الأخلاق وقد حاول تعديل مذهب « كانت » المثالي فيما كتبه في فلسفة الأخلاق ، ولقد صور موقفه من هذا المذهب بقوله : إن فكرة الواجب في فلسفة « كانت » الأخلاقية تتميز بصلابة تنزع منها جميع العواطف الرقيقة ، وقد تغري ضعاف الفهم في سهولة على أن يبحثوا عن الكمال الأخلاقي في زهد الرهبان(٢) .

---

(١) المشكلة الخلقية . ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ .
(٢) مقدمة تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص و .

ه وتنطبق كلمة « الصلابة » أيما إنطباق على مذهب « كانت » لأن صوت الواجب كما يصوره يدعونا إلى أن نتخلى عن عواطفنا وميولنا وإحساساتنا ، ولا نطيع إلا أمره البارد القاسى ، ذلك الصوت الذى يأمرنا بأن ننفذ الأفعال دون أن ننتظر أي جزاء نجنيه من ورائها ، وحتى دون أن تمنى النفس بأدنى نصيب من السعادة[1] .

رأى الوضعيين والتجريبيين :

* لا شك أن الاتجاه الوضعى والتجريبى فى كل صوره الفكرية يرفض أي مذهب يقوم على الصورية والإطلاق ، من ثم رأينا أن الوضعيين والتجريبيين عموما ، يلاحظون على مذهب « كانت » كثيراً من المآخذ التى تدور كلها حول صوريته ، وعدم خضوعه للتجربة ، وادعائه العموم لأن يحكم على تصرفات البشر جميعاً حسب ما يرسم له من قواعد ، هذا بالإضافة إلى رفضهم لطبيعة الأخلاق المثالية ذاتها .

* لقد قرر « دوركايم » القاعدة الأخلاقية بتصور يخالف تماما التصور الكانتى لها ، إما من حيث مصدرها ، وإما من حيث علاقتها بغيرها ، فمن الناحية الأولى يرى أنها ملزمة ، ولكن مصدر إلزامها هو : سلطة الجماعة ـــ العقل الجمعى ـــ ومعلوم مدى الفرق بين سلطة الجماعة ، التى قد تتمثل فى العقل أو فى الأعراف والعادات ، وبين سلطة العقل المجرد ، ثم إنها فى نفس الوقت تضم مع عنصر الإلزام عنصراً آخر وهو « الترغيب » . وهذا العنصر ليس له وجود فى مذهب « كانت » على الإطلاق .

ومن ناحية أخرى ، يرى هؤلاء أن مذهب « كانت » يقتضى صراعاً لا يقوى عليه إلا الأبطال . والأصح فى نظرهم أن يكون المذهب الأخلاق

---

(1) نفس المرجع .

مطلباً ميسور المنال . ولعل هذه الصرامة البادية في هذا المذهب هي التي جعلت « برتراند رسل » يشك في أن « كانت » قد عاش حياته الخاصة وفاقاً لمذهبه[1] .

• وإذا استنكره مع المفكرين الذين ذكرناهم ، علماء اللاهوت ، فلا غرابة في ذلك ، لأنه أقام من العقل المجرد سلطة تحل محل « الله » في نظرهم ، ورفض بكل قوة رد الواجب إلى سلطته باعتباره السلطة المطلقة الخيرة الحقيقية في نظر كل متدين ، ومن ثم فان بعضهم قد شك في إخلاص « كانت » وإيمانه من الناحية الدينية[2] .

الاتجاه المثالي بعد « كانت » :

• شغل « كانت » أتباعه أكثر من خصومه ، ولعل ذلك راجع إلى تلك الروح الممتازة التي ينطوي عليها مذهبه بالنسبة للانسان ، ولكنها في نفس الوقت تحمل في ذاتها خطراً محققاً ، ومن ثم رأينا أصحاب النزعة المثالية من الخالفين يحاولون تعديل المذهب ، بعد أن حددوا مواطن الضعف فيه ، وقد انصبت على ما يأتي :

(أ) الصورية البحتة : ويعنون بذلك أنه إذا كانت الصورية مطلوبة في مجال المنطق ، لكي يكون التفكر متسقاً مع نفسه ، فانها في مجال الأخلاق لا تساعدنا على استخلاص واجباتنا العملية .

(ب) التزمت : ويظهر هذا في صور شتى ، مثل استبعاد العواطف والميول من مجال الأخلاق ، مع أن الواقع يقرر أن السلوك الذي ينبع عن الناحية الوجدانية في الإنسان كثيراً ما يكون أنبل من السلوك الذي يصدر عن العقل ،

---

(1) الفلسفة الخلقية ص ٤٢٠ ، ٤٢١ .

(2) نفس المصدر ص ٤٢٢ .

ويصح من أهم مظاهر التزمت ، تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية . ولكن القانون الأخلاقي سيف صارم ، جاء ليخدمه الإنسان ، لا ليخدم الإنسان ، إن الواقع والعقل معاً يقرران ضرورة الاستثناء من القواعد التي يسير عليها أي مجتمع في الحالات التي توجب ذلك ، وليس في هذا أدنى خروج على الأخلاق ، وإذا صح أن المبادئ إنما ينبغي أن تكون في خدمة الإنسان ، فالخروج عليها أحيانا يكون تأكيداً لصحتها ومرونتها[1] .

هذه هي أهم الاستدراكات على مذهب « كانت » من قبل أخلاقيه « المثاليين » وهي ولا شك تطامن من غلواء المثالية الكانتية ، حتى تصبح مثالية ميسورة ، تقف أمام المذاهب المادية بكل استعلاء معقول ، على خلاف مثالية « كانت » التي أبانت عن صلفها اللا معقول ، من حيث تدعى أن العقل هو الذي يقررها .

وإذا كان لى من كلمة في نهاية هذا البحث ، فإني أجد سوى القول : بأن صلف هذا المذهب وكبرياءه أحسن للانسان ألف مرة من أن يدين بالمذاهب المادية الأخلاقية ، ويكفى أن يعطى للانسان كرامته ، بل تجاوزها إلى ما لا طاقة له بها ، وأخيراً نقول : إن ما تفرزه عقلية إنسان بعينه في أي مجال من مجالات الفكر ، لا يمكن أن يكون قد أصاب الحق وحده في غالب الأحيان ، لذا فان القول بنسبية الآراء والمذاهب ، والمفاضلة بينها على هذا الأساس ، قول صحيح إلى حد بعيد ، وهو ما نطبقه في دراساتنا دائماً .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٢٥ .

الفصل الثامن
مقياس الغاية

وفيه مذاهب كثيرة ، وكلها ترى أن مقياس الواجب مقياس نظرى مثالى ومن ثم يرى أصحاب هذه المذاهب أن من أخص خصائص القانون الاخلاقى أن يكون واقعياً ، ويكاد يتم إجماعهم على أن الغاية هي المقياس الطبيعى الذى ينبغى أن تقاس به الأعمال الإرادية ليحكم عليها بالخيرية أو الشرية ، وهذه الغاية هي « السعادة » وهى بدورها تعنى « اللذة » والخلو من الآلام ، وعلى هذا فما أدى إلى اللذة كان خيراً وما لم يكن كذلك كان شراً .

ولكن هذه اللذة لا تقف عند تفسير محدد تتفق عليه جميع المذاهب الآخذة بهذا المقياس ، فبعض هـذه المذاهب يفسرها باللذة الفردية ، وبعضها يفسرها باللذة العامة ، كما اختلفوا أيضاً في سبيـل الوصول إليها . ومن هنا تعددت المذاهب في هذا المقياس وسنشير إلى أهمها بإيجاز :

مذاهب اللذة الفردية : قال بهذا المقياس من القدماء « أريستيب القورنيائى » و « أبيقور » كما قال به من المحدثين « توماس هوبز » ومن سار على نهجه من فلاسفة المدرسة الإنجليزية المحدثين .

« وخلاصة هذه المذاهب أن اللذة الفردية هى مقياس الأعمال الخلقية ، فيحكم على العمل بأنه خير ، بمقدار ما فيه من لذة ، ويحكم عليه بأنه شر ، بمقدر ما فيه من ألم ، كما أن اللذة عند هؤلاء لا يقصد بها غير اللذة الوقتية ، ويستوى لديهم أن تكون لذاتها أو يكون وراءها سبب آخر كالتخلص من ألم عارض . وبالاختصار فاللذة عند أصحاب هذه المذاهب هي قاعدة الحياة وناموس السلوك .

وسنتكلم بشيء من التفصيل عن كل واحد منها ، حتى تتضح معالمها .

المذهب القورينائى

ه مؤسس هذا المذهب هو « أريستيب » القوريناِئى الذى كان من تلاميذ سقراط المعجبين به أشد الإعجاب ، وقد راقه فى مذهب أستاذه نزعة الفضيلة التى جعلها غاية الإنسان فى حياته ، والتى تكون السعادة ثمرتها و نتيجتها ، ولها فى مذهب سقراط الأخلاقى جلالها ورونقها ، لأنه ربطها بالمعرفة أيما رباط ، بل إنه جعل المعرفة ينبوع الفضائل كلها .

ه لكل هذه المعانى الجميلة التى أحاطت بالمذهب الأخلاقى للأستاذ ، تأثر به التلميذ ، ولكنه لم يمض مع المذهب إلى آخر الشوط ، بل فسره بما يتفق مع استعداده ، فاذا كان الأستاذ قد جعل الفضيلة ، أساس مذهبه لتكون السعادة ثمرة لها ، فانه قد تشبث بفكرة السعادة هذه ، ولكنه حملها على كل ما يجلب لذة أو يدفع ألماً ، ومن هنا ربط أفعال الانسان كلها بفكرة اللذة أو المنفعة الشخصية ، وبقدر مافيها منهما يكون الحكم عليها بالخيرية و بالضرورة تكون الأفعال التى لا تجلب لذة أو منفعة غير أخلاقية .

ه ولعل مما يثير الإعجاب أن يعتقد مؤسس هذا المذهب أن الناس جميعاً متفقون على أن الخير الأسمى الذى يسعون إلى تحقيقه ، إنما يكون فى تحصيل **اللذات ، وأن القيمة الحقيقية فى العمل الفلسفى إنما ترتبط بقدر ما يرشد إلى** اختيار أحسنها ، ولكنه فى هذا الموقف يعطى للارادة الإنسانية نوعا من الوجود ، ويعنى بذلك أن على الإنسان أن يستمتع بكل اللذات ، دون أن يجعل لها سبيلا لكى تستعبده وتسيطر عليه ، والتناقض واضح تمام الوضوح فى هذا الموقف ، إذ كيف يفهم العقل أن تكون اللذة هى المقياس للحكم

على الأفعال باعتبارها غاية ، ثم يدعى أنها لا تستبد بعواطف الإنسان ونزواته ؟

إن القول بغائية اللذة مع عدم سيطرتها ، قول مستبعد ، لأن الإنسان منا إما أن يطيع شهواته وإما أن يطيع عقله ، وفى طاعة العقل تنظيم لمطالب الشهوات ، والعكس غير صحيح .

* ولعل أخطر ما فى هذا المذهب ، هو ادعاؤه برد القيم الإنسانية كلها إلى هذا المقياس ، وزعمه أن هذا مما تمليه الطبيعة الإنسانية ، ومن الضلال فى نظره أن نحجم عن إشباع الغرائز لتتحقق اللذات ، لأن فى هذا مخالفة لقانون الطبيعة ، وإذن فليس هناك من ضمان لاستقامة حياة الإنسان إلا باشباع غرائزه . وكل ما يحد من هذا ليس فى الواقع إلا مصادمة مع الطبيعة ، وعلى هذا فالقوانين الاجتماعيه المكتوبة أو الأعراف المتواضع عليها أو العادات والتقاليد ، أو الأديان ، أو ما يسمى بالقيم العليا ، التى ينزل على احترامها الأفراد والمجتمعات فى المذاهب الأخرى ، إنما تكون فى نظر هذا المذهب محتقرة ، لأنها تقف فى وجه ما هو طبيعى .

* ولكى يظل المرء سعيداً بلذته ، فعليه أن يقتنصها حين تلوح له ، يعيش حاضرها بحيث لا يندم على ما فات منها ولا يفكر فيما هو آت . وكأن شعارهم ما نطق به شاعر الفرس المعروف « عمر الخيام » :

واغنم من الحاضر لذاته ∴ فليس فى طبع الليالى الأمان

وما قاله بعضهم أيضاً :

ما مضى فات والمؤمل غيب ∴ ولك الساعة التى أنت فيها

ونفهم من موقف هذا المذهب ، أنه آثر أدنى اللذات وأحقرها ، وهى اللذات المادية العاجلة ضاربا صفحا عن اللذات العقلية والروحية ، التى هى من

أخص خصائص الإنسان . وهو بهذا قد نزع منه أسمى ملكاته ونزل به إلى مرتبة أدنى من مرتبته .

ه إن من مبادئ هذا المذهب ، التفرقة بين الفعل الذى يجلب اللذة والأثر المترتب عليه ، فلو أنه إنسانا ارتكب فعلا هو فى ذاته غير شريف ، ولكنه أحدث لفاعله لذة ، فلا عبرة حينئذ بالعار الذى يجلبه ، وإنما العبرة بما يحدثه من لذة لدى فاعله ، فهى فى نظره فضيلة .

ه ومن الأمور التى لجأ إليها واضع هذا المذهب ، لتغطية ما يمكن تغطيته من سوآته ، التفرقة بين لذة الحكيم ولذة الإنسان العادى ، فالأول لا يقبل على أية لذة إلا بعد تدبر وروية لكى يفاضل بينها فيختار أحسنها. وليدرك أيضاً نتائجها ، وتسمى هذه « لذة الحكيم » أما الرجل العادى فلذته تلقائية لا أثر فيها لتدبر ولا لروية .

ه ويدعى «أريستيب» أنه طبق منهج «الحكيم» على نفسه . وقد يكون لهذه التفرقة أثر على أتباع المذهب فى مرحلته الثانية التى بدأت بموت مؤسسه، فقد رأينا النزعة المادية تخف كثيراً عن ذى قبل ، بل إنهم آثروا اللذة السلبية، وهى اجتناب الآلام ، على اللذة الإيجابية التى أخذ بها أسلافهم ، وقد أدى هذا التعديل فى المذهب ، إلى إطراح شهوات البدن بكل ألوانها وصورها ولا شك أن هذا الموقف يقلل كثيراً من قيمة الحياة ومتاعها ، الأمر الذى جعلهم يفكرون فى الانتحار، بل إن بعضهم قد أقدم عليه بالفعل ، حتى أصبح ظاهرة أو شكت أن تأتى على شباب المجتمع آنذاك ، لولا أن تدخلت السلطة ، لمعالجة هذه الظاهرة ، فأمر الملك « بطليموس » بإغلاق المدرسة التى أقامها « هجسياس » لدعوة الشباب إلى الانتحار ، ونفاه إلى خارج البلاد .

وفى أخريات هـذا العهد ظهر مفكر آخر هو « أنيسريس » فدعا إلى نوع

من الايثار بدلا من اللذة ، وعنى بذلك ، الحكماء الذين يتخذون من أنفسهم دعاة للناس وقدوة لهم .

• ولقد استوقف هذا المذهب كثيراً من الباحثين قديما وحديثا لما فيه من خطورة على الإنسان وعلى قيمه العليا . فمن القدماء الذين كتبوا صفحات كلها كشف لعوراته ، مؤرخ الفلسفة الشهير « ديوجين لا إرس » . وقد جاءت هذه الصفحات في كتابه « حياة الفلاسفة »[1] .

• كما كتبت عنه « دائرة المعارف البريطانية » مبينة ما فيه من مثالب ، لعل أظهرها ذلك التناقض الواضح في موقف مؤسسه ، حيث دعا إلى اللذة المادية ، وجعلها الخير الاسمى ، ولم يجعل للعقل فيه مكانا ، ولكنه لم يلبث أن قرر أن له دخلا في تقرير التفاضل بين اللذات ، لا سيما في نطاق سلوكه الشخصي ، والزعم بالمفارقة بين المذهب والسلوك الشخصي . زعم باطل ، هذا فضلا عن خطره المحقق على الإنسان ، فرداً كان أو جماعة[2] .

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤٢ .

(٢) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٣ .

مذهب أبيقور

* تجمع اللذة الفردية بين مذهبي « أريستيب » و « أبيقور » في اتجاه واحد ، على اعتبار أنها قانون عام يشمل الكائنات الحية جميعها ، غير أن المذهب الأبيقوري أضاف إلى هذا المبدأ مبدأ آخر ، وهو استعمال العقل في اختيار أفضل اللذات ، وهو تنس ما طبقه « أريستيب » في سلوكه الشخصي ، ومن هنا يظهر إلى أي حد يكون التطابق بين المذهبين ، إذا وضعنا السلوك الشخصي لمؤسس القورينائية مع أساس مذهبه ، أي ما اعتبره حالة خاصة ذاتية له ، أقره « أبيقور » على أنه ركن في مذهبه ، يقول في ذلك ، مخاطبا الإنسان : « أنت إنسان ، أي حيوان ذكي عاقل ، فاستخدم هذا العقل ، الذي يميزك عن الحيوان في طلب اللذات والمفاضلة بينها » ويبدو هنا أن هذا المذهب تدارك ما أخذ على مذهب « أريستيب » من بعض جوانبه ، وهو إلغاء دور العقل في التميز بين اللذات .

* ومن مبدئي اللذة والمفاضلة بين أنواعها ، يمكن استخلاص التعاليم الأخلاقية الآتية :

١ - خذ اللذة التي لا يعقبها ألم ، واعتبر العمل الذي ينتجها خيراً .

٢ - فر من الألم الذي لا يجلب أي لذة .

٣ - ارفض اللذة التي تحرمك من لذة أكبر منها ، أو التي تسبب لك ألماً أكبر .

٤ - اقبل الألم الذى يخلصك من ألم أكبر ، أو الذى يجلب لك لذة أعظم[1] .

* هذه هى قواعد المذهب الأخلاقى عند « أبيقور » ومدرسته ، وهى توحى بقليل من الدهش والاستغراب بالنسبة للطبيعة الإنسانية ، إذا قيست بالمبدأ الذى قام عليه المذهب القورينائى ، وهو مبدأ اللذة التلقائيه ، والذى كان ترجمة لما كان يتردد لدى السوفسطائيين ، والذى كان ينادى الإنسان : «عش حسب الطبيعة» أما عند « أبيقور » فحساب اللذة أو حساب المسرات ، هو السمة الغالبة على مذهبه ، وهذا ما وصف به عند مفكرى العصور المتأخرة وبخاصة فى انجلترا . وإنما قلنا ذلك لأن الرجل جعل للعقل مدخلا فى المفاضلة بين اللذات واختيار أحسنها ، وهذا مالم نره فى أصول المذهب السابق ، وهذا القدر من الاستغراب مرجعه إلى أن الرجل لا يزال يتشبث باللذة كمقياس للفضائل مع أنه قد آمن بدور العقل فى تصنيفها .

وقد يخفف من دهشنا أن الرجل قد آثر الأحسن منها ، بناء على مبدئه فى المفاضلة بين أنواعها . وهذا قائم لديه على أساس تنوعها ، فعنده أن اللذة على ضربين: إحداهما : لذة هادئة دائمة ، وهى لذة السكون والطمأنينة ، والثانية : لذة حادة سريعة الزوال ، وتعنى الأولى : الخلو من كل ألم وقلق واضطراب بال ، وأما الثانية فتستحثها فينا نوازع الجسم ومطالبه ، تحتاج إلى الإرضاء والإشباع . والذى يجعلنا سعداء هو النوع الأول ، ويسميه باللذة العقلية ، وأما النوع الآخر فهو مشوب بكثير من الآلام ، وإذا قصدها العوام . فليس من طبع الحكيم أن يقصدها ، لأن المسرات واللذائذ العقلية أثمن من اللذائذ الحسية ، ففى الأولى الديمومة والاستمرار بينما تكون اللذة الثانية مؤقتة بوقت

---

(١) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٠٧ .

مزاولة الإنسان منا لإتيان الشيء اللذيذ[1] .

* ولكن اللذة العقلية التي آثرها هذا المذهب على اللذة الحسية ،لا تزال في نظرنا مغلولة بأغلال الحس ، إذ لم تكن لديه ناشئة عن التفكير في المجردات تفكيرا يشحذ للعقل ويصفي النفس، كما هو الحال عند أصحاب فلسفة الإشراق، وإنما كانت استحضاراً عقلياً للذات مادية ماضية ، أو تصوراً مستقبلياً لها إنها استمتاع عقلي حاضر لتذكر لذات مادية مضى وقت اقتناصها. أو استمتاع عقلي حاضر لتوقع لم يتحقق بعد لهذه اللذات وقد أكد المذهب على تصور اللذات المستقبلة أيما تأكيد، ذلك لأن صاحبه يرى أن المذهب « القوريناني » إذا كان قد أشفق من التقيد بالمستقبل ، وطالب بالتحرر من عبوديته حتى يعيش الإنسان حاضره في لذة عارمة . فان الأولى في نظره ألا نتحرر من المستقبل حتى لا يستعبدنا الحاضر[2] .

* ومن المفارقات العجيبة التي يحملها هذا المذهب في طياته ما يبدو بين أسسه النظرية وبين سلوك أتباعه وبخاصة « أبيقور » من تباعد ، ذلك لأنهم رغم إعلائهم للذات المادية كأساس يحكم على الأفعال بمقتضاه . رجعوا في سلوكهم ، فتصوروا اللذات على معنى سلبي ، مؤثرين طمأنينة النفس بهذا المعنى ، وتجردها من أي حالة تسبب لها القلق والانفعال ، ويدعون أن هذه غاية الفلسفة . ولأجل هذا ، حارب مؤسس المذهب كل المخاوف ، حتى تظل النفس على هدوئها واستقرارها ، وهو عنده ناشيء عن الخشية من الموت وغضب الآلهة ، ولكي يتغلب الإنسان عليها ، فليس أمامه إلا دراسة الكون ليعرف مكانه منه ، وعلم الطبيعة هو المظهر الحقيقي لهذه الدراسة،وبها نستطيع أن نتحرر من الأوهام التي تسبب المخاوف ، وفكرة « الجوهر الفرد » التي

---

(1) نفس المرجع ص ١٠٩ .

(2) د. توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ص ١١٠ .

قال بها « ديمقريطس » كفيلة بتفسير الكون تفسيراً ميكانيكيا آليا ، وبهذا لا يبقى للآلهة أى فضل ، فلا يصبحون — حينئذ — مصدراً للإزعاج والتخويف . سواء فى حياة الإنسان أو بعد موته .

ولكى يعمق عدم الاكتراث بالموت حلل فكرته تحليلا عميقاً ، فقرر أن جميع العمليات النفسية للإنسان من مخاوف وآلام وجميع الوجدانات الأخرى لا تظهر إلا حين يكون الإنسان واعيا ، وعلى هذا فهو لن يلاقى الموت أبداً، لأنه إذا وقع فسيكون وعى الإنسان به مفقوداً ، وإذا لم يقع كان من الضلال أن نخشى شيئاً لم يحدث بعد[1] .

* ولكى يحتفظ الإنسان بالطمأنينة كما يدعى هذا المذهب، فعليه أن يتنازل عن كثير من المطالب الضرورية ، اتقاء لما تجلبه من قلق ، فالزواج والحب والمشاركة فى الحياة السياسة والاجتماعية ، وغير ذلك مما قد يجر إثارة المشاعر نصح مؤسس المذهب بالابتعاد عنها[2] . ولا شك أن فى هذا الخطر كله على مشاعر الإنسان نفسه ، إذ كيف يتسنى له أن يتحمل الضغط على أمور فطرية ثم هو من ناحية أخرى خطر على الاجتماع الإنسانى ، لأن كل واحد منا لو خاف على مشاعره من أن تثار ، وترتب على هذا عدم المشاركة فى الحياة العامة ، فكيف تكون الحياة إذن ؟ إن هذه الطمأنينة السلبية إنما تقضى على الإنسان من حيث هو إنسان ، بعكس ما يظن أصحاب هذا المذهب .

* ومن الغريب حقا - كما أشرنا من قبل — هذا التناقض الواضح بين تنظير الأبيقورية وبين سلوك مؤسسها . لقد أثبت المؤرخون أن حياته الخاصة

---

(١) نفس المصدر ص ١١١ ، وانظر أيضاً : سدجويك : المجمل فى تاريخ الأخلاق ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

(٢) الفلسفة الخلقية ص ١١١ .

كانت طاهرة شريفة بعكس ما يشاع عنه ، لقد عاش بين تلاميذه عيشة كلها تقدير واحترام ، ولقد ظهرت أريحيته حين ألمت بأثينا ضائقة المجاعة ، فجمع حوله كل من كان أفقر منه ، وأقاموا معا فى حديقة صغيرة ، فى شكل اتحاد مثالى ، يسوده الحب والتراحم ، وكان دائما يقول : « القليل الضرورى يجب أن يكفى لسعادة الحكيم ، بقليل من خبز الشعير والماء ، يمكن أن يكون المرء سيدا » وكانت حياته كلها مصداقا لهذا المبدأ ، وهذا النوع من الصبر لا يقل عنه صبره عندما واجه المرض الذى مات بعده ، مترفعا على كل ألم ، متأبياً على أى ضجر . حتى قال شيشرون عنه : « إن أبيقور بموته أقام الحجة على مذهبه »[1] . .

• والحق أن هذا المذهب لم يتجاوز المذهب السابق فى شىء ذى بال يمس جوهر « اللذة الفردية » كى تقاس بها الأفعال . والفضائل فيه — كالعفة والعدالة — ليست مقصودة لذاتها ، بل لما تجلبه من لذة ، إنها فضائل مزعومة لذا رأينا أتباع المذهب — وبخاصة بعد انتقاله إلى روما — يمارسون نفس الشهوات التى كان يمارسها أتباع المذهب القورينائى . وهذا أيضا ما يبرر لنا القول بالشك فى زهد مؤسسه ، كما أن أفكاره عن الطبيعة كانت صدى لرأى « ديمقريطس » وهو رأى لم يثبت أمام النقد العلمى الذى جاء على لسان سقراط ومن انتهج نهجه .

---

(١) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٠٦ .

مذهب هوبز

* نطوى من الزمن عشرين قرناً تقريباً لنقف مع مذهب « هوبز » الأخلاقي ، لأننا في هذا القسم الموضوعي من الدراسة ، نحلل المذاهب ذات الطابع العام الواحد في فصل مشترك يجمع بينها ، وقد تناولنا من قبل المذهبين القوريناني والأبيقوري كمظهرين للاتجاه الذي يتخذ من اللذة مقياساً للحكم على الأفعال الإنسانية عند القدماء ، وهنا ندخل هذا المذهب ضمن هذا الاتجاه حيث تتحد السمات غالباً بينه وبين سابقيه ، على الرغم من تباعد الزمن الذي يبدو أنه لادخل له فيما ينتهي إليه المفكر من آراء واعتقادات ، ولاعبرة حينئذ بالتقدم والتأخر ، بناء على هذا الرأي .

* يقرر كثير من مؤرخي الأخلاق أن ظهور « توماس هوبز » بمذهبه الأخلاقي ، كان بداية لجهد بارز في الفكر الحديث بصفة عامة ، وعند مفكري الانجليز بصفة خاصة ، فقد اتخذت منه أكثر الاتجاهات محاور لتفكيرها ، إما بالتأييد أحياناً وإما بالمعارضة — في أحيان كثيرة — وشكلت الردود التي انتقد بها المذهب مجموعة ضخمة من الآراء والأفكار في ميدان الأخلاق خاصة ، وفي ميدن الفلسفة بصفة عامة . كما كان هذا المذهب ، إضافة كبرى إلى بنايات المذهب التجريبي الذي وضع أسسه من قبل « فرنسيس بيكون » وفي نفس الوقت كان مصدر النزاع الذي ثار بين مدرسة التجريبيين ومدرسة الحدسيين من بعده ، وهذا ماجعل له قيمة فكرية تلفت نحوه أنظار الباحثين[1].

---

(١) د. توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ص ١٧٧ .

* ينطلق « هوبز » فى تقرير مذهبه الأخلاقى من الإيمان الـكامل بأن غريزة « الأثرة » هي أقوى الغرائز الفطرية ،ومن ثم ينبغى أن تكون أساساً يقوم عليه الأخلاق ، وقد التقى مع « أريستيب » فى القول باللذة الفردية التى تقاس بها الأعمال ، ولكنه فى نفس الوقت أخذ من الأبيقورية مبدأ حساب المنافع ، يعنى : اختيار أحسن اللذات ، التى تكون منفعتها أكثر وأرقى . ولم يبرح فى تأسيس مذهبه هذا « الذات » بالمعنى الأنانى الفردى ، وقد ألبس مذهبه لبوسا نفسياً مزعوماً ، انطلق به من تصوره المنحرف للطبيعة الإنسانية، ذلك لأنه يرى أن الإنسان يحمل في داخله طبيعة متنمرة ، ولما كانت كذلك « طبيعة ذاتية فطرية » فانها لاتقبل التبدل والتحول ، مهما تقلبت فى أدراج التعلم والتحضر .

* ويستنهض الوقائع الخاصة الذابلة ، كدلائل وشواهد على ما يقول ، وهي دلائل تذكرنا بما كنا نقرأه فى دراستنا التحليلية العميقة ، والتى تقرر أن الاستدلال على الدعوى بنفس الدعوى مرفوض عقلا ، فهو يقول : إن الإنسان أنانى ، والدليل على ذلك أنه أنانى ، إنه يطلب لذته ولو على حساب الآخرين ، بل إنه ليجد أكبر اللذات حين يسعد الفرد منا على حساب شقاء غيره . وهذه كلها تحليلات لمذهبه الخاطىء ، يتوهم أنها شواهد عليه .

* ومن معالم هذا المذهب ، أن العواطف النبيلة الخيرة ـ فى زعمه أيضاً ـ ترجع إلى صفة الأنانية فالإنسان الذي يسدى معروفا إلى الغير إنما يفعله ليلتذ بمعنى العطاء . وإذن فهو ليس فضيلة مجردة ، بل إرواء لنزعة أنانية طبيعية . هي اللذة فى إحساس الفرد بأنه قوى يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة الآخرين ، وفى نفس الوقت ، يقيه هذا الفعل شر الغضب عليه من أسدى

إليهم لو لم يفعل ذلك . فكأن إسعاد الآخرين ليس مسألة مقصودة لذاتها بل لما توفره من سعادة للفرد المعطى[1] .

* ولما كان لازم هذا المذهب أن ينشأ صراع بين الأفراد الأنانيين ، نظراً لتعارض مصالحهم وتشابكها , فقد أوجب تدخل السلطة الحاكمة فى تنظيم السلوك وأعطى لها كل الحق فى أن تفعل ما تشاء دون أن يراجعها أحد ، وهنا تختلط النظرية الأخلاقية بالنظرية السياسية إلى حد بعيد ، ونفس السلطة التى تعطى للحاكم تنطلق أيضاً من نفس المنطلق الأنانى للأفراد ، رأيه هو مقياس كل الخيرات والشرور ، بحيث لا يكون موضع جدل ، وقد اشتمل كتابه « التنين » على كثير من هذه الآراء فى ثوبها السياسى والأخلاقى معاً . وهى كلها تأكيد لمذهبه الأنانى ، ورؤيته القاتمة إلى الطبيعة الإنسانية . وربما تكون هذه الفكرة — فكرة تدخل السلطة المستبدة لتنظيم السلوك — هى الإضافة الجديدة فى مذهب « هوبز » عن المذهبين : « القورينائى » و « الأبيقورى » .

ه ويلاحظ أن الإنسان فى ظل هذا المذهب تكون نفسه مسرحاً لصراع حاد ، حيث يكون واقعاً تحت ضغطين متعارضين : ضغط مطالبه الذاتية المنبثقة عن طبعه الأنانى وضغط القانون الذى تقوم السلطة المستبدة على تنفيذه حتى تستقر الحياة الاجتماعية ، ولامناص حينئذ إلا بالفرار من السلطة الثانية وبالضرورة من الوجود الاجتماعى ، وإذن فهو حائر من جهة أخرى بين وجوده داخل المجتمع مع قبول الضغطين المشار إليهما ، أو الفرار منه والعزلة عنه .
ولاشك فى أن كلا الأمرين خطر على الإنسان ، ونفسه لا تطيق هذا ولا ذاك إذ هو مدنى بطبعه ، وإذا لم يكن سلوكه منبثقاً عن قيم عليا يؤمن بها

---

(1) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص. ٢٥٢

ويرتضيها ، تؤمن له وللاخرين حياتهم الاجتماعية المادئة ، فلن تنفعه القوانين الوضعية وضغوطها . لذا نرى أن الإنسان فى ظل هذا المذهب تائه وضائع ، لأنه تنازل عن طبيعته الإنسانية وآثر الطبيعة الحيوانية البهيمية .

• ومن الغريب أن يستبد هذا المذهب ببعض الباحثين ، فيحكمون عليه حكما مخالفاً لطبيعته ، فقد قرر « روبرتسون » أن سعادة الإنسان فى مذهب « هوبز » هي الباعث الوحيد على سلوكه ، وهذه السعادة لاتقوم فى راحة العقل القانع ، بل تقوم فى اتصال الأمانى عنده ، بحيث لاتتحقق له رغبة حتى تنشأ عنده رغبة أخرى ، وبهذا يتلاشى التوحيد بين السعادة واللذة . . . إن « هوبز » قد انتهى آخر أمره إلى الاعتراف بقانون العقل ، الذى يكفل صالح المجموع ، ومع أن أفعال الناس تختلف بالضرورة باختلاف ظروفهم ، إلا أن قوانين الطبيعة عنده ثابتة أبدية ،فان الظلم والكنود والغطرسة ونحوها لايمكن تبريرها أمام محكمة الضمير، لأنها تسلم إلى النزاع والحروب ،ولايمكن أن تكون الحرب أداة لحفظ الحياة ، وأن يكون السلام وسيلة لفنائها[1] .

• ويذكر « سدجويك » أن فى مذهب « هوبز » أصالة وقوة واتساقاً ومن هنا كان تأثيره فى المذاهب التى أعقبته ، فالجهود التى بذلها المفكرون خلال جيلين ، لإقامة الأخلاق على أسس فلسفية ، تكاد تتخذ صورة ردود على مذهبه وتفنيد لأصوله . وهذا المذهب ينشطر بطبيعته شطرين ، تربطهما مبادىء « هوبز » السياسية وتؤلف منهما كلامتسقا ، وإلا لما تحتم أن يكونا على اتصال ، فالأساس النظرى الذى قام عليه المذهب . هو مبدأ

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ١٨٥

الأثرة ، ومؤداه أن من الطبيعى ، بل ومن المعقول أيضاً ألا يقصد كل فرد من وراء سلوكه إلا حفظ حياته وتحقيق لذته ، وهذا الرأى نفسه يجعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على النظم والقوانين الوضعية ، وبهذا أكد هذا المذهب نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج ، فهما من ناحية : غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ، ثم إن مرجعهما من ناحية أخرى : هو الحاكم ، ومن ثم يتغيران بتغير الحاكم ويختلفان باختلاف ظروف كل من الحكام[1] .

ولا شك فى أن نظرة « سدجويك » إلى اتساق المذهب فى بناياته مع مبدئه الذى انطلق منه إنما تنظر إليه نظرة صورية ، ونحن لا نحكم على هذا المذهب من هذه الناحية بل نحكم عليه أولا وقبل كل شىء من خلال نظرته للطبيعة الإنسانية ، تلك النظرة القاتمة التى تنزع من الإنسان كل الملكات الخيرة ، ولا تستبقى لديه إلا ما هو مادى صرف ، الأمر الذى جعل المخالفين يوجهون إليه سهام نقدهم لما له من خطر على الإنسان نفسه .

* لسنا بصدد تقويم المذهب تقويماً منطقياً ، حتى يأخذ الحكم عليه هذه الصورية التى لاحظها « سدجويك » وإنما نقومه من الناحية الأخلاقية ، كمبدأ ينبغى أن يكون له انعكاسات سلوكية فى واقع المجتمع الذى يتحاكم إليه ، كما أن نظرة « روبرتسون » ليست دقيقة كذلك ، فسعى الإنسان وراء سعادته أمر لا ينكر ، ولكن الإطار الذى تتحقق فيه هذه السعادة ، وكذلك المنطلق الأساسى للانسان إلى تحقيق سعادته كهدف أو كغاية ، هو كل ما نأخذه على المذهب .

* كلمة أخيرة

---

(١) نفس المصدر ص ١٨٣ .

هـذه المذاهب مجتمعة خطر على الاجتماع الإنسانى ، إذ كيف يستقيم الاجتماع مع تحقيق كل فرد لرغبته الشخصية ولو كان ذلك على حساب الآخرين . ألم تكن هذه المذاهب داعية إلى الاضطراب بدلا من تلمس قانون تقاس به تصرفات الناس ؟ إن المقارنة بين هذه المذاهب ومذهب الواجب ، ترينا أن القول بالواجب وإن كان فيه مبالغة نحو المثالية ، إلا أنه أحسن بكثير من مذاهب اللذة الفردية ، التى ذكرناها .

مذهب المنفعة العامة

أصحاب هذا المذهب هما الفيلسوفان الانجليزيان « جرمى بنتام » و« جون استيوارت مل » . والقاعدة العامة لهذا المذهب، والمقياس الخلقى عند القائلين به يقوم على أساس أن الغاية من جميع الأعمال الإنسانية يجب أن تتجه نحو إحراز أكبر نصيب من السعادة لبنى الانسان عامة ، أو لأكبر عدد منهم على الأقل .

بنتـــام

المنفعة العامة هى أساس الحكم الأخلاقى :

* ينطلق « بنتام » من نفس منطلق مذهب اللذة ، الذى انتهى تقرير « هوبز » له على الوجه الذى ذكرناه ، وهو قياس الأفعال بغاياتها المادية ، ولكن يفرق بين المذهبين أن « بنتام » يجعل اللذة أو المنفعة عنده ليست خاصة فردية ، بل يرى تعميها بحيث تشمل جميع الناس أو أكبر عدد منهم كما أشرنا . والمنفعة عنده معناها : الخاصية التى تجعل الشىء ينتج فائدة أو لذة أو خيراً أكثر » . ومبدأ السلوك فى نظره هو : أن الإنسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس » . ووظيفة علم الأخلاق حينئذ هى :مراقبة حساب اللذات ، وأساس هذا الحساب هو أن لذة ما تفوق لذة أخرى ، وبالتالى ينبغى تفضيلها عليها ، وفقاً للأوصاف الآتية ، إذا كانت :

١ ـ أشد .

٢ ـ أدوم .

٣ – أوكد .

٤ – أقرب .

٥ – أخصب .

٦ – أصفى .

٧ – أوسع نطاقاً[١] .

* وبادخال هذه المعايير فى عملية إفراز اللذات تتحدد قيمتها ، طبقاً لعملية حسابية موضوعية دقيقة .

* فالخاصيتان الأولى والثانية ذاتيتان فى اللذة والألم فى مستوى الطبيعة العادية للانسان .

* والخاصيتان الثالثة والرابعة ، تتعلقان باحتمال الانطباع وعلاقته بالحاضر .

* والخاصيتان الخامسة والسادسة ، تشيران إلى استحالة النظر فى أى انطباع للشعور مستقلا عن علاقته بسائر الانطباعات .

والخاصية السابعة تدخل عنصر اعتبار الغير فى تقدير اللذة[٢] .

ه وبهذه النظرة التجارية يقرر « بنتام » أن الطبيعة الإنسانية قد جبلت على مبدأ المبادلة ، بحيث لا يمكن أن نتصور طرفاً يعطى دون أن يأخذ ، أو يكون منتظراً لذلك ، لذا نراه يقول : « لا نتصور أن الناس سيكفون

---

(١) أصول الشرائع : نقلا عن : الأخلاق النظرية ص ٢٤٨ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى . الأخلاق النظرية ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

أنفسهم مشقة تحريك خنصرهم فى سبيل خدمتك ، إن لم تكن لديهم مصلحة فى ذلك. فهذا أمر لم يحدث أبداً ولن يحدث أبداً طالما بقيت الطبيعة الإنسانية كما هي ، لكن الناس سيرغبون فى خدمتك إن وجدوا فى ذلك مصلحة لهم ، وفى الوقت الذى ينفعك فيه أحد من الناس سيكون هو نفس الوقت الذى ينفع فيه نفسه . وفى هذه الخدمات المتبادلة تقوم الفضيلة »[1] .

ه وبناء على هذا فلا مكان على الاطلاق – فيما يرى بنتام – لفعل يقوم به صاحبه دون انتظار لمقابل ، وإذن ففكرة الفعل من أجل « الواجب » لذاته ، ينبغى أن تزال من قاموس الأخلاق ، ويعتبر الكلمة من قبيل الطقوس ، التى ليس لها إلا الاحترام النظرى فحسب ، لاسيما إذا كان الواقع لا يقرها ، ومن ثم فان هذا الاتجاه عند « بنتام » كان متسقاً مع الحياة الواقعية التجريبية للمجتمع الانجليزي بصفة خاصة . وفى نفس الوقت ، كان وقوفا فى وجه أصحاب الاتجاه المثالى ، الذين ظهرت فى مباحثهم فكرة الإلزام الخلقى ، وأن فعل الخير يحمل فى باطنه جزاءه ، وفكرة الضمير ، وفكرة البواعث على الأفعال لتكون مناطا للحكم عليها، إلى غير ذلك من سائر المصطلحات التى زخرت بها كتب الأخلاق المثالية ، بل إنه يعتبر ذلك كله من قبيل المفاهيم التى لا يوجد لها أى مدلول واقعى ، كما أن القول بوجوب فعل الخير لذات الفعل ، لا يعدو أن يكون هو النفاق بعينه .

ه إن علم الأخلاق فى نظره لابد أن يترك مكانه كعلم يبحث فى مثاليات ينبغى أن تكون ، وينزل إلى واقع الحياة ، ليحلل سلوك الإنسان بناء على ما زود به من مطالب ضرورية ويدرسه دراسة وصفية تمتاز بالدقة والضبط. وعلى الباحثين الأخلاقيين أن يستفيدوا من العلوم التجريبية ، التى تسمى إلى

(١) نفس المصدر ص ٢٥١ .

إيجـاد قوانين تربط الظواهر الطبيعية ، بعد ملاحظتها وتجربتها في الواقع ، تـكون تفسيرات معقولة لهذه الظواهر . وقد طبق « بنتام » فكرته هذه إلى حد كبير فيما ذكرناه آنفاً ، عند تحليله لصفات الأفعال ، ولا شك أنه قد تأثر كثيراً بظهور المنهج التجريبي عند « بيكون » وما أضافه « نيوتن » إلى البحث العلمي من دقة وضبط .

* إن القول بأن مهمة علم الأخلاق تهدف إلى إيجاد طائفة من الأولياء والقديسين قول غير صحيح في نظر « بنتام » لأن هذه مهمة « الدين » الذى ينشد المثالية ، في التصور الصحيح له . ويبدو أنه قد تأثر كثيراً تأثراً سلبياً من تاريخ الكنيسة ونظرتها للعلم والمجتمع في بلاده خاصة ، وفي أوربا عامة في العصور الوسطى ، ويمكن اعتبار نزعته هذه ضمن كثير من النزعات التى ثارت على كل ما هو تقليدى ، خشية أن توصف بالميتافيزيقية أو اللاهوتية ، ولعل هذا كله هو الذى حمل « ميتز » على القول بأن علم الأخلاق ، قد وصل على يد « بنتام » إلى مرتبة العلم الدقيق . وتسلل مع العلوم الطبيعية إلى مجال البحث العلمى ، حيث أخضع الحياة الأخلاقية كلها للتكميم ، وخلصها من عناصرها الـكيفية والميتافيزيقية والدينية ونحوها ، مما يبعد عن نطاق العلم ومناهجه[1].

* لكن المؤرخين للأخلاق يرون أن « بنتام » لم يعن بوضع أساس نظرى لمذهبه ، فتكفل بذلك تلميذه « جيمس مل » وأخذه عنه ابنه « جون استيوارت مل » وهذا ما نبحثه الآن .

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ١٩٨

المدقق فى مذهب « بنتام » الأخلاقى ، يلاحظ أن هناك خلطاً بين مفهوم « الخير » ومفهوم « المنفعة » من ثم تحولت الحياة الأخلاقية إلى عملية سعى دؤوب خلف الوسائل المؤدية الى المنفعة ، دون التفكير فى الغاية ، كما أن الأساس النظرى لهذا المذهب كان مفقوداً ـ كما أشرنا ـ ولقد أخذ « جون استيوارت مل » على عاتقه رأب الصدع فى المذهب ، بعد أن حافظ على أصوله كما نقلها والده « جيمس مل » .

ه إنه يتفق تماماً مع بنتام فى اعتبار آثار الأفعال ونتائجها هى مناط الحكم عليها بالخير أو بالشر ، مع مدى ما فيها من قدرة على اشباع رغباتنا ، بحيث تحقق لنا وللاخرين ما نهدف اليه من سعادة ، ولكنه وضع مجموعة من الأسس ، محاولا بها تنظير المذهب تنظيراً نفسياً وعقلياً معا على الشكل الآتى .

١ ـ اللذة هى الشىء الوحيد الذى يعد مرغوباً فيه .

٢ ـ الدليل الوحيد على أن شيئاً ما مرغوباً فيه،هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل .

٣ ـ سعاده كل شخص تمثل خيراً بالقياس الى هذا الشخص ، وعلى هدا فان السعادة العامة هى خير بالنسبة للجميع .

٤ ـ قد يرغب الناس فى موضوعات أخرى ، ولكنهم لا يرغبون فيها الا باعتبارها وسيلة للسعادة أو اللذة

• — إذا لقيت لذة ما من بين لذتين مختلفتين تفضيلا من جانب أولئك الذين هم على دراية بكلتا اللذتين ، فان من حقنا أن نقول إن هذه اللذة المفضلة ، أسمى من الناحية الكيفية من اللذة الأخرى[1] .

* ومن خلال هذه الأسس نلاحظ الإضافة الجديدة التى قال بها « مل» ولم تكن موجودة لدى « بنتام» ، وتظهر هذه الاضافة فى الأساس الخامس، وهو الذى يجعل لكيفية اللذة مسوغاً للتفاضل بين اللذات فى حين أن « مل » قد حصر العملية فى التفاضل « الكمى » وإذن فانعتاق مذهب المنفعة من إطاره المادى الصرف ، وانعطافه نحو كيفيات اللذات على يد « مل » يعطى له مفهوما جديداً ، كما أنه ذهب إلى أن المنفعة الذاتية ينبغى أن تخضع للمنفعة العامة ، ولاشك أن هذا ضابط يؤدى إلى الإيمان بقيم موضوعية تتصل بالصالح العام .

* ومن الأفكار البارزة فى مذهب « مل» إرجاع الفضيلة إلى جذورها الاجتماعية ، وليست معنى قائما بذاته . وإذن فما يقوله المثاليون عن الخير لذاته أو الفضائل الذاتية ، ليس له وجود عنده ، وكل مايعطى الأعمال من أوصاف الخير والشر ، إنما مرجعه إلى المجتمع نفسه ، يقول فى ذلك : « إذا رجعنا إلى إلى الفضيلة لنعرف أصلها فلن نجد لها أصلا فى ذاتها ، بل فيما نترقبه منها من دفع الألم وجلب السرور ، ولكن لعوامل اجتماعية — كان لها أثر بمرور الزمن — صار ينظر إليها على أنها خير فى نفسها ،وأصبحت تطلب لذاتها » ، وهذه فكرة متقدمة جداً بالنسبة للمذاهب الحسية عموما ومذهب المنفعة كما قرره « بنتام » على وجه خاص . لأنها تعطى للفضيلة قدراً من الموضوعية ، بغض النظر عن جذورها . ويضرب لذلك مثلا بعاطفة الميل إلى العدل والنفور من الظلم ، إنها فى الأصل كانت حركة نفسية يراد بها دفع المرء العدوان

---

(١) المشكلة الخلقية ص ١٦٩ .

عن نفسه ، ثم صارت عاطفة ملحة ، وقد هدانا التفكير والتجربة إلى أن هناك أعمالا تؤدى عادة للمنفعة والسعادة الشخصية ، وأخرى إلى الضر والألم ، فكان النوع الأول محبوباً لما يعقبه من أثر طيب ، والنوع الثانى مكروها لما يعقبه من أثر سيء ، ثم عملت القوانين النفسية عملها ، وأثر فينا ما تعودناه عقلياً من ربط هذه الطائفة من الأعمـــال بالألم ، وتلك باللذة ، فأصبحنا نعتقـــد أن بعضها فاضل يحب لذاته ، وبعضها الآخر سيء يكره لذاته ، وهكذا تكون الحاسة الأخلاقية مكتسبة من المجتمع وليست أمراً فطريا زود به الإنسان بأصل خلقته[1] .

ويضاف إلى ما تقدم ، ما قرره « مل » من أن « بنتام » قد أخطأه التوفيق حين قدم « الأنانية » على « الغيرية » بل إن هذه الصفة عنده لم يكن لها من معنى سوى الأثرة بعينها ، حيث أرجع انعطاف الفرد نحو الغير إلى معنى نفعى ذاتى ، وأما « مل » فقد فسر العلاقة الغيرية تفسيراً أخلاقياً مقبولا – وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً ، حين نادى بتقديم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد – ذلك لأن قاعدة السلوك عنده هي : « أن نفعل نحو الآخرين ما نحب أن يفعلوه نحونا » وفى هذه المقام قرر أيضاً مبدأ التضحية حين يكون فيها نفع يعود على أكبر عدد ممكن من الأفراد ، كما أن معيار الخير عنده ليس فى تحقيق السعادة للفاعل ، بل يكون بضمان أكبر سعادة تعود على المجموع ، وقد حمل هذا الموقف بعض النقـاد على أن يصف مذهبه باسم « مذهب السعادة الجمعية »[2] .

تعقيب على مذهب المنفعة العامة :

أولا : مذهب « بنتام » : أخذ النقاد على مذهبه عدم قيامه على أسس

(١) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ٢٦٢ .
(٢) المشكلة الخلقية ص ١٧٠ .

نظرية ، كما أشرنا ذلك. والأهم من هذا هو المضمون الأخلاقي المذهب ، ذلك لأن أساس المنفعة الذى اتخذه مقياساً أخلاقياً . تتعارض فيه المنفعة الذاتية والمنفعة العامة، إذا لم توجد فيه صفة الايثار « بنتام » لم يقل بهذه الصفة على الإطلاق ، فالمذهب - كما رأينا - يتشبث بالمصلحة الخاصة فى نفس الوقت الذى يدعو فيه إلى مصلحة المجموع، فى حدود المنافع المادية وحساب أرباحها وفى نفس الوقت لم يحدد السلطان الأدبى الذي يعادل بين نفع الفرد ونفع المجموع ، فيلزم الأول بالتضحية لأجل الآخرين ، إنه إن قال بأن الإلزام مصـــــدره الواجب الذاتى كان واجبياً لا نفعياً ، وإن قال بأن المنفعة العامة هى مصدره كان متناقضاً مع نفسه ، لأنها فى نظره لا تكون على حساب المنفعة الفردية .

* وخير من تناول هذا المذهب بالنقد الشديد اللاذع هو « سبنسر » وذلك فى محاورة أجراها على لسان إنسان متشيع لمذهب « بنتام » وبين آخر رافض له . كما قرر تلميذه « سيمنر » أنه باعتباره مشرعاً له كل الحق فى اعتبار المنفعة أساس التشريع ، أما باعتباره أخلاقياً فقد أخطأ تماماً فى اتخاذه قاعدة المنفعة العامة مبدأ للخلقية ، يجب أن نصدر عنها فى أفعالنا[1] .

ثانياً : « مل » : لقد كانت أهم الإضافات التى زود بها « مل » مذهب المنفعة . أكثر إغراء لأنظار النقاد لكى يوجهوا إليها سهامهم ؛ ذلك لأن الرجل فى إطاره العام لم يبرح المنطلقات الأساسية لمذهب اللذة أو والمنفعة ، وإذن فأى إضافة تكون غير منسجمة مع هذه المنطلقات، تكون بالضرورة محل مؤاخذة . ففكرة ادخال التمايز بين اللذات على أساس كيفى بجانب الأساس الكمي ، فكرة غير مستساغة ، لأن معنى ذلك أن نكون فى حاجة الى معيار

---

(١) تاريخ الأخلاق ص ٢٥٩ .

آخر غير معيار اللذة، والمنطلق الأساسي للمذهب أن اللذة هي الخير الوحيد. وكذلك فكرة التضحية الفردية من أجل صالح المجموع، لم تكن فضيلة في نفسها بل أداة لغاية خارجة عنها، كما أن فكرة الإلتزام بها لم تكن واضحة عنده.

• ثم إن مسألة «التداعي» التي زعم أنها تدعيم لانبثاق الفضائل عن أصول اجتماعية يمكن أن يقال فيها، إنها من قبيل التداعي الصناعي، وهذا النوع لا يكتب له الدوام. فما يكاد الطفل يشب عن الطوق وينضج عقله، حتى يكتشف افتعال هذا التداعي، وبالتالي ينهار في ذهنه التوفيق بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة.

* ومن بين الذين تعرضوا له بالنقد الشديد «ماكنزي» واستشهد بما يقرره المنطقيون عن بعض فقرات «مل» الأساسية، التي أضافها إلى ما جاء به «بنتام»، من أن فيها مغالطة اللعب بالألفاظ، وهذه الفقرة قد سبقت الاشارة إليها، وهي التي تقول: «الدليل على أن شيئاً ما مرغوباً فيه، هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل». إنها تشتمل على كلمات تتشابه في الشكل والبناء، فيفترض خطأ تشابهها في المعنى. ووجه المغالطة هنا أن «مل» استعمل لفظ «مرغوب فيه» بمعنيين: ما يمكن أن يرغب فيه الناس بالفعل وما ينبغي أن يرغب فيه الناس كمثل أعلى ينشدونه[1].

* والمغالطة هنا واضحة تماما، لأنه لم يفرق بين سعادة مرغوب فيها بالفعل، وبين أخرى ينبغي أن يرغب فيها. ولا شك أن الذين نقدوه هنا ينطلقون من هذه النقطة إلى تخطئته منطقياً وفي نفس الوقت يضعون في اعتبارهم المقياس التقليدي للأخلاق، وهو «ما ينبغي أن يكون».

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٢١٥.

* ويحلو لبعض آخر من الباحثين أن يقرر أن « مل » ملوم باصرار، على التمسك بأسس المذهب الحسى على الرغم من ظهور النقص فيه فى نواح كثيرة ،ومحاولته ايجاد نقطة التقاء بينه وبين المذهب العقلى هى التى أوقعته فيما وقع فيه من أخطاء[1] .

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٣١ .

الفصل التاسع
مقياس الكمال

قال بهذا المقياس العالم الإنجليزى (دارون) صاحب كتاب (أصل الأنواع) الذى بنى قانونه الأخلاق على قوانين الانتخاب الطبيعى وتنازع البقاء وبقاء الأصلح وقانون الوراثة .

إيضاح لمقياس (الكمال) عند (دارون) و (سبنسر) :

أولا : دارون :

يرى كثير من الباحثين أن نظرية (دارون) فى أصل الأنواع ، قد أحدثت تطوراً هائلا فى ميدان البحث العلمى التجريبى ، وعلى الأخص فى مجال (البيولوجيا). لقدقدمت ضمن ما قدمته من آراء جديدة، حلا مقبولا فى نظر الكثيرين لقضية خلق الكائنات الحية وتطورها . لا عن الطريق الذى قال به رجال اللاهوت ، وهو الذى يقرر ما تقرره الأديان من القول بالخلق المباشر للكائنات من العدم المحض ، ذلك الذى يجرى على يد القدرة الإلهية التى أوجدت أصول الكائنات فى ستة أيام ، وأن أنواعها قد ظلت محتفظة بحقائقها، بحيث لم يطرأ عليها أى تطور. وإنما عن طريق ما انتهى إليه فى أبحاثه ، وهو أن هذه الكائنات قد نشأت بالانتخاب الطبيعى الآلى ، بواسطة التنازع بينها ، وبقاء الأصلح منها ،

* ولقد خصص هذا العالم كتابا برأسه ، تحدث فيه عن الإنسان وتطوره أطلق عليه اسم (تسلسل الإنسان اشتمل على كثير من الآراء الخطيرة ، التى تتناقض ما جاءت به الأديان ، عن ذلك الكائن المكرم المتفرد بموهبة العقل . ولعل أظهر هذه الآراء ما قرر فيه أنه ليس هناك فرق بين الإنسان والحيوان من حيث النوع ، بل الفرق بينهما من حيث الدرجة ، ومع ذلك فهو يمتاز عن الحيوان بأنه الكائن الأخلاقى الوحيد ، وأخلاقه تابعة لتطوره البيولوجى ، هى خاضعة كذلك لقانون الانتخاب الطبيعى .

• وخلاصة هذا القانون — كما يزعم واضعه ومن شايعه — أن الحياة وعاء لصراع الكائنات ، بعض أنواعها مع بعضها الآخر ، وبعض الأفراد في النوع الواحد مع بعض ، وأظهر مايطبق هذا القانون في الحياة الإنسانية ، إنما يكون بين الهمج الذين يناضلون من أجل البقاء . وتطبيق مبدأ البقاء للأصلح ، يعين الفرد في نضاله على التحلي بصفات الشجاعة والحزم والاعتماد على النفس وقوة الإرادة فمن ملكها كان الأجدر بالبقاء ، ومن حرم منها لم يستحق الحياة . من ثم يتأكد في ظل هذا المبدأ التمسك بكل مايفيد في وجود الفرد ويحفظ عليه وجوده ، وإذن فالصفات التي يظهر منها علاقته بالآخرين ، لايكون لها وجود ، لأنها لاتساعد الفرد على احتفاظه بوجوده ، وذلك مثل صفات : التعاطف والرحمة والتضحية والطاعة والولاء للغير إلخ . اللهم إلا إذا كانت من أجل هدف معين ، هو خدمة تجمع ما — قبيلة أو أسرة أو عائلة أو مجتمع — ليبقى على حساب تجمع آخر ، لاتوجد بين أفراده هذه الأوصاف ، وعلى هذا فغريزة « الشعور بالغير » متطورة عن غريزة « الأنانية » ومن وجه آخر يمكن أن يقال : إنها اكتملت في ظل التطور والانتخاب الطبيعي .

• وإيثار « دارون » للمجتمع الهمجي دون المجتمع المتحضر ليطبق عليه قانونه ، يشير إلى أن الرجل يعتبر المجتمعات المتحضرة ، لم تصل إلى هذه الدرجة ، إلا بعد سلسلة من التدرج والتطور وأنها لم تجيء إلى هذه الحياة بهذا الشكل الذى صارت عليه ، ومن ثم فان قانونه لا ينطبق عليها في حال تحضرها ، وهذا بالضرورة يعنى أنها قد صارعت غيرها من تلك التي لم تستحق الحياة وانتصرت عليها . وهو في نفس الوقت يشعر باستنكار لما تفعله تلك الأمم في سبيل حماية الضعاف من أبنائها في أشكال الرعاية الطبية المختلفة للعجزة والمرضى ، والمجانين ، وما نبديه نحن الأصحاء

قبل هؤلاء من التراحم والتعاطف ، التي تشكل نوعاً من غرائزنا الاجتماعية ، ليس إلا أمراً مظهريا تجاه هذه الظاهرة ، تفرضه علينا الغريزة الاجتماعية ، وليس في وسعنا نحن المتحضرين أن نوقف تيار هذا التعاطف الوجداني ، إلا إذا قضينا على أنبل جزء من طبيعتنا[1] .

* وهكذا يظهر أن مبدأ « دارون » الأخلاقي ليس مبدأ عاما قابلا للتطبيق ، بل إنه تفسير لتطور الأخلاق عند البشر . وأما تطبيقه فهو متصل بوصف المجتمع الذي يطبق فيه وهو المجتمع البدائي فقط . ومن ناحية أخرى يمكن أن يقال : إنه مذهب لم يبرح اتجاه الماديين عموماً ، وأن ما أصابه من شهرة لم يكن مرجعه إلى أنه أعطى مقياساً صحيحاً للاخلاق وإنما يرجع ذلك إلى أن الرجل قد ألبس هذا المذهب حلة علمية أنيقة[2] ، ولكنها أخفت وراءها كثيرا من الأخطار ، بحيث لا يخطئها نظر ثاقب . لعل أظهرها ما يتصل بأصل النوع الإنساني ، وهو أساس بنى عليه صاحب المذهب نظريته الأخلاقية إن القول باتحاد الأصل النوعي للانسان والحيوان وأن الاختلاف بينهما يرجع إلى الدرجة فقط ، قول ينفي عن الإنسان أخص ملكاته ، وما قدمه المذهب من الاعتراف ببعض الخصائص بعد ذلك ، لم يكن مطرداً مع المبدأ الذي أقره .

إن التطور في إطار النوع الواحد مما يقره العقل ويثبته العلم ، والقول بخلاف ذلك قول لم تمحصه التجربة كما لم يقبله العقل أيضاً ، كما أن الاعتراف بمبدأ أخلاقي غير مستند إلى سلطة ملزمة . تكون خارجة عن الإنسان ونوازعه ، لا يجعل لهذا المبدأ أية قيمة حقيقية .

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٢٢٢ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٣٦ .

ثانياً : «هربرت سبنسر»

* آمن بفكرة التطور إيماناً كاملا ، وجعلها مبدأ لكل مظاهر الحياة الإنسانية ، وطبقها فى مجال الأخلاق بلا خشية ، زاعماً أنها لا تعدو أن تكون ظاهرة طبيعية ، من ثم فهى لا تدرس إلا من خلال نظرة علمية واقعية ، تستبعد كل المعانى الدينية والميتافيزيقية . وإذا كان قانون تطور الكائن الحى يعنى : الملاءمة التامة بين هذا الكائن وبيئته ، فان هذا يعنى بالنسبة للانسان خاصة فى مجال السلوك « جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالواسطة إلى صيانة الحياة وتنميتها» . ولكى يصل الإنسان إلى هذه الغاية ، التى تشكل مظهراً حيوياً من مظاهر تقدمه ورقيه ، عليه اتباع تقسيم العمل ، حتى تستقيم الحياة ، وتأخذ طريقها نحو الاكتمال ، والتعاون بين الأفراد شرط ضرورى لنمو الحياة الفردية والاجتماعية معاً ، لأن الفرد لاينهض وحده بترقية نفسه ، بل لابد أن يكون ذلك فى إطار المجموع ، وإذن فتبعية الفرد للجماعة تبعية مشروعة ، وبالضرورة تكون المصلحة الخاصة تابعة للمصلحة العامة .

* وهنا نلمح عند « سبنسر » تشابكا مع مذهب « المنفعة » عند « مل » وإن كان يربطها باللذة أيضاً ، كما قرر « هوبز » فهو يرى أن الخير يتفق مع اللذة ، وهى عنصر جوهرى فى كل تصور أخلاقى ، وهى فى نفس الوقت دليل على وجود الحيوية ، بل ووفرتها ، وغاية ينبغى أن تدرك ليحصل بها الإنسان على كماله . ويصبح المعيار الأخلاقى — حينئذ — منصباً على مدى تلاؤم الإنسان مع الحياة وقوانينها الأساسية . ومبدأ الأفعال الخلقية هو : اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال، دون أى شىء آخر كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء دينى أو عرفى[1] .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٤ .

* ويرى هذا المفكر – خضوعاً لمذهبه التطوري — أن الإنسانية قد مرت فى مراحل حياتها بسلسلة من التطورات الخلقية ، متوازية تماماً فى سلسلة تطورها الحيوى ، وهى الآن لم تصل بعد إلى التواؤم التام مع قوانين الحياة ، ولكن قانون التطور كفيل بإيجاد هذه المواءمة . وهو فى هذا المقام يصطنع مراحل ثلاث للتطور الإنسانى على غرار المراحل التى قال بها « أوجست كونت » : المرحلة البدائية ، وفيها تختلط عدة أنماط اجتماعية دون تمييز ، ومرحلة عسكرية يتأسس فيها المجتمع على القوة ، وأخيراً يظهر ببطء من هذا المجتمع من خلال عدة مراحل متوسطة ، النمط الأكثر تحرراً ، وهو الذى يتمثل فى الدولة الصناعية الحديثة[1].

* ويحسن هنا أن نركز على عده أسس قام عليها بناء المذهب، أشرنا إلى بعضها من قبل .

أولا : اعتبار الأخلاق علماً تجريبيا وليست علماً ميتافيزيقيا ، أو دينيا .

ثانياً إخضاع مبادىء الأخلاق لقانون التطور (وهذا يؤدى بالضرورة إلى نسبيتها وعدم إطلاقها) .

ثالثاً : التسليم بأن اللذة والمنفعة هما أساس الحكم الخلقى .

رابعاً : الاعتراف بأن الغرائز الدنيا للانسان هى أمور فطرية ، وأنه عدل منها بفضل قانون التطور حتى يتلاءم مع بيئته .

خامساً : القول بتنازع البقاء فى كل مظاهر الحياة وبخاصة الحياة الإنسانية، وأن البقاء يكون للأقوى .

---

(١) رودلف متس : الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ج ١ ص ١٢٣ . الترجمة العربية .

سادساً : الاعتراف بأن الإنسان لم يصل بعد إلى كمال تطوره . ولكن قانون التطور كفيل بإيجاد هذه الحالة ، وتلك غاية مرهونة باتباع الإنسان لقوانين التطور .

قيمة هذا المذهب :

• لعل أدق ما يبين قيمة هذا المذهب ، هو ما صرح به صاحبه من أنه لم يجد مبدأه العام مثمراً إلى الحد الذى كان يتوقعه من قبل[1] ، ولعل هذا فيما نعتقد يرجع إلى أن التنظير بين الحياة السلوكية للانسان وتطور الكائنات الحية عموماً أمر غير صحيح . ذلك لأن دراسة التطور - إن أحسنا الظن بأن نظرياتها صحيحة — تتصل بجانب عضوى بيولوجى فى الكائن الحى له من الخصائص والصفات ، مما لا يمكن أن يكون له مشابه لدى صفات الإنسان وخصائصه ، فالخصائص العضوية حتى عند الإنسان نفسه غير الخصائص العقلية والأخلاقية ، كما أن وظائف العلوم الحيوية من طبيعية وكيميائية وبيولوجية تختلف اختلافا بينا عن وظيفة علم الأخلاق .

• والواقع أن التطوريين يخطئون فى المنهج من أول خطوة يضعون رجلهم فيها على طريق البحث العلمى بالنسبة لميدان الأخلاق ، فبدلا من أن يبحثوا عن مقياس يمكن أن يتخذ أساساً للحكم على تصرفات البشر ، بناء على تحديد الغاية التى يسعى الإنسان إلى تحقيقها ، نراهم يبحثون عن أصل القيم وبداية نشأتها وكيفية تطورها . وهذا قلب للمنهج ، فما لم يكن للانسان غاية محددة يسعى إلى تحقيقها ، ويبذل فى سبيلها الوسع والجهد ، فلن يكون لديه من القوة والتطلع ما بهما يتلاءم مع بيئته وحياته ، إن عليه أن يعدل من سلوكه لكى

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ :

يأخذ سلم التطور طريقاً له ، ولكن لماذا كل ذلك ؟ . إنهم هنا يغفلون مسألة الغاية كهدف مرسوم قبلا ، يشد الإنسان إليه ، نعم قد يكون ذلك نتيجة للجهد المبذول من قبل الإنسان حتى يصل إلى درجة الكمال . ولكن الفرق واضح بين اعتبار الوصول إلى هذه الدرجة غاية يسعى إليها ، وكون ذلك نتيجة جهد إنسانى مبذول[1] .

* ويلاحظ على مذهب « سبنسر » الافتراض لبعض المفاهيم الأخلاقية الميتافيزيقية فهو يذهب إلى أن الغاية الطبيعية هي الفعل المطابق لوظائف الحياة وأن الحياة الخلقية هي الحياة المطابقة للانسان ، وأن اللذة الحقيقية هي التى تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة . فى هذه الأقوال يهدف إلى وضع غاية ومعيار للسلوك الإنسانى ، ومنها يظهر افتراض بعض المفاهيم العامة ، كالماهية والطبيعة الإنسانية التى إذا طابقها فعل كان خلقياً ، وإن خالفها لم يكن خلقيا ، ولكن هذا القدر من افتراض المبادىء الخلقية لا يعطى للمذهب مبرر القبول ، ذلك لأنه إذا كان قد افترض بعض المفاهيم المثالية فهو فى نفس الوقت قد جعل من قانونى التطور البيولوجى والأخلاق وحدة . وهذا أمر غير مقبول كما ذكرنا ، يضاف إلى ذلك أن « الغيرية » التى يعتبرها مرادفة للأخلاق ، ليست مقصودة فى مذهبه ، ولكنها نتيجة للارتباط بين المنفعة الخاصة ومنفعة الغير ، وهذه هي الأنانية بعينها .

ولو أن قانون التطور محتوما ــ كما يقول ــ لكان على كل فرد أن يكفى نفسه بنفسه ولا حاجة إذن للمجتمع ، لأنه يكفى أن يعول حينئذ على الضرورة الطبيعية[2] .

---

(١) الفلسفة الخلقية .

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٥ .

وإذا كان الإنسان مدنياً بطبعه ، فهذا دليل على أن اجتماعه فى الأشكال التى يكونها لنفسه لا يرجع إلى قانون من خارجه ، بل من ذاته هو .

* إن المذهب ينظر بعين عوراء إلى الإنسان ، لا تراه إلا فى حالة حيويته ونشاطه ، بغض النظر عن الأسلوب الذى يحقق به هـذه الحيوية ، ولكن الإنسان الذى لا يحقق هذه الحيوية ، حتى ولو كان ذلك لظروف غير إرادية فليس له عند هذا المذهب مكان ، بناء على تطبيق مبدأ البقاء للأصلح ، من ثم رأينا «سبنسر» يعالج مسألة إحسان الدولة إلى العجزة علاجاً ينم عن القسوة والأنانية ، فيرى أنه معارض للقانون الطبيعى الذى يقضى ببقاء الأصلح ، وأنه يؤدي إلى انحطاط النوع الإنسانى بالتدرج ، لأنه يعاون على تكاثر أقل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم ، وأن الفريق النشط من الناس يدفع الجزية لفريق عديم النفع ، هم الشيوخ والمجانين ، وأن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة طبيعية لقانون كلى مستنير نافع ، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم ، بدافع من حب الإنسانية زائف ، تزيد فى مقدار الألم بدلا من أن تنتقص منه[1] .

* وليس هناك من جهد يبذل لكى ندرك القسوة البادية هنا ، وفى المذهب عموما بتطبيق مبدئه الأخلاقى ، الذى ذكرناه ، إنه يجعل بين المجتمع الإنسانى والمجتمع الحيوانى تشابها ، حيث تسقط القيم العليا والإرادة الخيرة والعقل المستنير ، ولا تظهر إلا القوة الغشوم التى تحقق وجودها على حساب الضعفاء وهذا يتنافى مع كرامة الإنسان من حيث هو ، بغض النظر عن أحواله وعوارضه ، وفى هذا القدر كفاية للحكم على المذهب .

---

(١) نفس المصدر .

وإلى هنا ينتهي حديثنا عن المقاييس الخلقية ، ونحن لم نستوعب كل المذاهب التي آمنت بها ، بل أشرنا إلى أظهرها ، ولو أننا درسناها كلها لاحتاجت إلى جهد وحجم أكبر مما أحتمله الآن ويحتمله هذا الكتاب ، وسنحاول عند دراستنا للجانب التاريخي ، أن نلتقط الخيط من حيث وقفنا هنا لنكمل الصورة إلى حد ما ، حتى نعطي للدارس فكرة مكتملة عن النظريات والمذاهب الأخلاقية وتطورها .

والآن ننتقل إلى بحث جديد هو « الضمير » .

الفصل العاشر
الضمـير

* من المباحث الأخلاقية الهامة التى يوليها الباحثون عنايتهم مبحث « الضمير » ذلك لأنه هو الأداة التى تجعل الإنسان فى يقظة لمعرفة حقيقة ما يفعله أو يتركه من الأعمال ، فتدفعه إلى العمل حين يستشعر خيريته وتؤنبه إن تركه ، وتحذره من عمل ما حين تستشعر شريته ، وتؤنبه على فعله .

* ويتصل بهذا المبحث مباحث فرعية ، لكشف العلاقة بين الضمير والإرادة ، ثم وسائل تربيته ، ثم بيان طبيعته من حيث هو فطري أو مكتسب، ثم بيان وجهة نظر المنكرين له ومدى صدقها أو عدمه ، ثم درجات الضمير لدى القائلين بوجوده . كل هذه المباحث سنعرض لها فيما يأتى :

١ — تعريف الضمير[1] :

من الثابت أن الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات المخلوقة الذى زود — بجانب الغرائز التى يشاركه فيها غيره من الحيوانات — بحاسة باطنية ، تحكم على تصرفاته بالخيرية أو الشرية ، بل لا تقف عند هذا الحد ، وإنما تتجاوزه إلى حمله على فعل الخيرات وتجنب الشرور والآثام ، فإن ترك الاولى وفعل الثانية ، انبعث من داخله صوتها يؤنبه ويحمل عليه بالملامة والعتاب . وإن كان العكس صحيحاً ، بأن فعل الأولى وترك الثانية ، أشعرته بالطمأنينة والراحة النفسية ، تلك القوة الكامنة فى أعماق الإنسان هى التى نستطيع أن

---

(١) ويراد به فى اللغة العربية : « السر داخل الخاطر » والجمع « ضمائر » وأما فى النحو العربى فيراد به : ما كنى عن متكلم أو مخاطب أو غائب . ولم يرد فى اللغة العربية بمعنى الشعور المميز بين الخير والشر .

نسميها باسم «الضمير» وهذه القوة ـ كما ترى ـ إنما تعرف بآثارها الخارجية، وهي ثمرة وجودها في الإنسان ككائن أخلاقي .

إن الإنسان منا إذا أقدم على فعل لا يرضى تلك القوة ، يكون واقعاً بين مؤثرين ، كلاهما ينبعث من داخله ، مؤثر هو عبارة عن شهواته التي تحمله على هذا الفعل ، ومؤثر هو عبارة عن ذلك الصوت التي يحمله على تركه وعدم الإقدام عليه ، ولا شك أن الغلبة ستكون لأحدهما لا محالة ، فإذا نفذ أمر شهواته فليس معنى ذلك أن صوت الضمير قد غاب أو امحى ، وإنما معناه أن صوت شهواته كان أقوى ، فاذا مارجع الشخص إلى حالته الطبيعية أحس بنوع من المؤاخذة والتأنيب واللوم كأنه يقول له : لم فعلت هذا ، أما كان الأجدر بك ألا تفعله ؟ .

* جاء في المعجم الفلسفي للمفكر الفرنسي « لالاند » ما يلي :

* الضمير الأخلاقي ، هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة ، عن القيمة الأخلاقية ، لبعض الأفعال الفردية المعينة ، وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة ، فانه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهى ، وإذا تعلق بالأفعال الماضية ، فانه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضا) أو الألم (التأنيب)[1] .

* والتلقائية والمباشرة هنا يقصد بهما ما يقصد بالأمور الفطرية التي يولد الإنسان مزوداً بها ، أعني أن الشعور بها لا يحتاج إلى تأمل وإعمال فكر ، ولقد أشبع أنصار مذهب « الحاسة الخلقية » هذه المسألة بحثاً ودراسة ، فقرروا أن مدلولها يختلف عن مدلول حواسنا الظاهرة ، لأن وظيفة هذه الحواس ، هي إدراك أعراض المحسوسات .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ص ٥٦ .

أما الحاسة الخلقية فوظيفتها إدراك خيرية الأفعال وشريتها ، وإصدار أحكام تقيم هـذه الأفعال ، وهي تشبه إلى حد كبير حاسة الجمال أو قوة التفكير ، من حيث إنها متأصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف بالإهمال وتقوى بالمران[1] .

• والذى يدل على وجودها ، هو ما يبدو فى أحكام الأطفال ، وغير المتعلمين ، حين تصدر على الأفعال مباشرة ، دون تفكير أو ترو فى نتائجها ، فالمرأة الريفية التى لم تتعلم تنفر من مجون زميلتها الحضرية المتعلمة ، والخادم تحتقر سيدتها المستهترة ، وكلتاهما تصدر حكمها دون تفكير فيما يترتب على الخلاعة والمجون من آثار اجتماعية سيئة . هذا هو الحكم المباشر الذى يصدر عن حاستنا الخلقية ، الكامنة فى طبيعتنا ، دون أن يفتقر وجودها إلى تعليم وتثقيف ، بل قد صرح بعض أنصار هذا الاتجاه أن التثقيف قد يتلفها ، أو على الأقل قد يضعف من قدرتها على تأدية وظيفتها .

• ومن يلاحظ الأطفال وهم يستمعون إلى ما يلقى على أسماعهم من قصص يتبين له أن البشر والسرور يعلو وجوههم ، كلما استمعوا إلى أحاديث الرحمة والتعاون .. الخ .

والعكس يحدث عندما يسمعون عن مواقف الغلظة والغطرسة والأنانية والغدر . إنهم يتبينون الخير والشر دفعة واحـدة ، من غير استدلال عقلى أو تفكير منطقى ، بل هم لا يستطيعون فى العادة أن يجدوا لأحكامهم تعليلا ، أو لشعورهم حيالها تبريراً معقولا[2] .

---

(١) د . توفيق الطويل : الفلسفية الخلقية ص ٣١١ .
(٢) نفس المرجع ص ٣١٢ ، ٣١٣ .

• من هذا نستنتج أن هذه القوة لا يمكن أن تكون مفارقة للانسان ، إنها تسبق الفعل وتقارنه وتلحقه . ولها في كل موقف من هذه المواقف الثلاثة وظيفة أساسية، فموقفها قبل الفعل هو موقف المرشد إلى عمله إن كان خيراً والمحذر من عاقبته ، المبين لقيمة العمل المقابل من خير إن كان شراً وموقفها مع الفعل يكون بالتشجيع عليه إن كان خيراً وبالتثبيط عنه إن كان شراً ، وموقفها بعد الفعل هو إظهار الارتياح والطمأنينة إن كان خيراً ، وإظهار الألم والشعور بالذنب إن كان شراً .

• إن هذا الصوت الداخلي « الضمير » هو صمام الأمن الذى يقى الإنسان الوقوع فى الآثام والمهالك ، ويظهر دائماً وفى كل وقت ، ومراقبته لجميع تصرفات الإنسان أعم وأشمل من المؤثرات الأخرى كالقانون الوضعى والعرف والعادة . إن الإنسان قد يفعل فعلا لا يقع به تحت طائلة القانون الوضعى كأن يسرق مثلا دون أن يقع فى أيدى رجال الأمن ، فالقانون لا يؤاخذه ، لأنه لم يضبط متلبساً بجريمته ، وقد يفعل فعلا يخالف ما عليه أعراف القوم وعاداتهم ، ولكنه لم يظهر لهم ، كأن ينفق ماله مجاراة لعرف أو خضوعاً لعادة عند ظهور بعض الدواعى التى من أجلها ينفق سائر أفراد مجتمعه مالهم . ولكن صوته الداخلى غير راض عن هذا التصرف . أما الضمير فهو مصاحب للانسان فى غيبة القانون الوضعى أو العرف أو العادة ، لذا تكون أعمال الإنسان وتصرفاته إذا قيست بمقياسه ذات صبغة تخالف تماماً الأعمال التى تقاس بالمقاييس الأخرى[1] .

---

(١) من الأمور الهامة التى ينبغى أن نعرفها هنا ، أن الضمير باعتباره حاسة باطنية ، تكون أحكامه دائماً صحيحة فى نظر صاحبه ، حتى ولو لم ينطق بها ، ويكون فى هـذه الحالة محتفظاً لنفسه بالحكم الذى يرضى عنه ، ويظهر هذا فى الحالات التى لا يستطيع فيها الإفصاح عن الحكم .

٥ إن الإنسان كثيراً ما يحس بوجود تلك القوة عند اعتدال مزاجه ، فقد يفعل فعلا تحت تأثير شهواته ، كأن يقابل الاساءة بمثلها تحقيقاً لغريزة الشعور بالذات ، ولكنه عندما يخلو إلى نفسه ويعود إليه رشده يحس بتلك التساؤلات تنبعث من داخله . لماذا فعلت مثل ما فعل خصمك ؟ ألست أنت وهو سواء فى الاحساس بالذات ؟ ، ألم يكن من الأحسن أن تقابل اساءته باحسانك ؟ أين الحلم ؟ ، أين سعة الصدر ؟

إن هذه القوة توجد فى الإنسان منذ نعومة أظفاره ، ولكن بدرجة أقل من وجودها لدى الإنسان البالغ ، والدليل على ذلك أن الطفل قد يفعل فعلا مشينا فسرعان ما يتنبه إلى أن هذا الفعل لم يقع موقعه الصحيح ، ويحمر وجهه خجلا ، ويعلوه الكآبة . وما ذلك إلا لإحساسه بأن هناك قوة داخلية تلومه على هذا الفعل .

٥ على أن هذا الشعور بتلك القوة ينمو مع نمو الطفل ، فكلما تقدم نحو كماله الإنسانى كلما صاحب ذلك نمو هذه القوة حتى تبلغ درجة معينة ، تكون مع العقل وحرية الإرادة أركان المسئولية الخلقية .

٢ — هل الضمير فطرى فى الإنسان أو مكتسب ؟

٥ الأمور الفطرية فى الكائن الحى هى التى يكون مزودا بها بأصل فطرته أما الأمور المكتسبة فهى التى يحصلها من البيئة التى يحيا فيها ، أى أنها تكون غير موجودة فيه أولا ، ثم توجد فيه بعد ذلك ، فهل ياترى من أى النوعين يكون الضمير ؟

٥ ذهب أكثر الباحثين فى الأخلاق إلى أن الضمير فطرى فى الإنسان ، بمعنى أنه يولد مزود بتلك الحاسة ، وهذه الحاسة وإن لم يظهر أثرها فى أول حياته ، إلا بقدر ضئيل إلا أنها موجودة فيه بالقوة ، على معنى الاستعداد

لمزاولة سلطاتها ، وتتحول من هذا الاستعداد إلى الممارسة الفعلية كلما كبر الطفل وتقدم في سني حياته ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل . يقول جان جاك روسو : إن الإنسان مزود بالضمير ، وهو غريزة وفطرة فيه ، إنه بهذه الغريزة الإلهية يفرق بين الخير والشر ، كما تفرق العين بين الأبيض والأسود ، ولا غرابة في ذلك من الإنسان ذى العقل، ما دام الحيوان الراقى الذى لم يرزق عقلا يفرق بين الذنب وغير الذنب والأثم وغير الاثم ، إن أحداً لم يعلم كلب رسو أن يطارد الخلد ـ حيوان ـ ويقتله بينما هو لا يأكله .

ويقول في نص آخر مخاطبا الضمير : أيها الضمير ! أيها الضمير ! أنت غريزة إلهية ، وصوت سماوى خالد ، ومرشد أمين لكائن جاهل محدود ، ولكنه ذكى وحر ، أنت حاكم لا يخطىء حكمه على الخير والشر ، مما يجعل الإنسان شبيها بالله ، أنت الذى تصنع سمو طبيعته وأخلاقية أفعاله ، بدونك لا أستشعر فى نفسى شيئاً يسمو بى فوق الدواب ، اللهم إلا الامتياز البائس لضلالى فى أخطاء بعد أخطاء ، بمساعدة ذهن بلا قاعدة ، وعقل بغير مبدأ »[1] .

• ويقول الفيسوف الألمانى « كانت » فى فطرية الضمير « إنه هادوموثوق به ومعصوم من الخطأ ، وهو فطرى فى الإنسان » .

• وهذا الرأى يؤدى إلى أن الأمور المكتسبة فى الإنسان كالعلم والمال والتقاليد الاجتماعية لا تؤثر فى مسار الضمير ، طالما أنه فطرى ، كما يترتب عليه أن الناس جميعا متقاربون فى وجود هذه الحاسة لديهم ، وان وجد اختلاف

---

(١) الأخلاق النظرية ص ٥٣ ، ٥٤ .

بينهم فيها فانما مرجعه إلى أصل الفطرة أيضاً ، ولا أثر للتعليم أو البيئة فى ذلك . وهذا الرأى سنناقشه عندما نورد وجهة النظر الأخرى .

* ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى أصحابه أن الضمير حاسة مكتسبة وليست فطرية فى الإنسان ، كما ذهب أصحاب الرأى السابق ، وممن قال بهذا الرأى ، الكاتب الفرنسى «مونتانى» والفيلسوف الانجليزى «جون لوك» والكاتب الفرنسى « ديدرو » وغيرهم .

* وحجتهم فى ذلك هو الواقع المشاهد ، ذلك لأن الناس منذ فجر التاريخ ليسوا سواء فى انبعاث هذه الحاسة من داخلهم ، فقد تكون قوية عند بعضهم ضعيفة عند الآخرين ، كما أن حكمها على الأشياء بالخيرية أو الشرية مختلف جداً ، ولا شك أن هذا كله مرجعه إلى أثر البيئة الاجتماعية فى هذه الحاسة وهذا بدوره دليل قوى على أنها قوة مكتسبة وليست فطرية فى الإنسان . ويسوق أصحاب هذا الرأى الوقائع الآتية :

(ا) كان نظام الرق فى العصور القديمة مشروعا ، حتى إن بعض الفلاسفة أصحاب العقول المستنيرة والقلوب الشريفة قد أقروا ذلك، مثل أرسطو فقد جاء فى كتابه « السياسة » قوله : « ومهما يكن من شىء فبين أن بعض الناس هم بالطبع أحرار ، والآخرين هم بالطبع عبيد ، وأن الرق فى حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل » .

(ب) كانت القوانين الرومانية القديمة تقرر أن المرأة والأطفال ملك للرجل كما لو كانوا أمتعة وأنعاما ، ولهذا كان للأب من بين الحقوق الأخرى الحق فى أن يعرض ابنته المولودة حديثا فى السوق العام ، إذا كانت له بنت سواها[1] .

---

(١) أندريه كريسون . المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٢٣ .

(حـ) كانت المرأة المتزوجة فى انجلترا فى بعض العصور لا يمكنها أن تتصرف فى مالها ، ولزوجها أن يتصرف فى هذا المال بما يشاء وكما يشاء ، ولا يحول دون ذلك حائل ، وقبل العهد « الفكتورى » بقليل جداً باع رجل زوجته وكان يقودها إلى السوق كالدابة ، وفى عنقها خطام[1] .

(د) كان من عادة العرب فى الجاهلية اباحة قتل الأبناء خشية الفقر أو العار تلك العادة التى نص عليها القرآن الكريم بقوله : « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم »[2] كما نهى عنها بقوله : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم »[3] .

* هـذه الوقائع التاريخية وغيرها هى التى جعلت أصحاب هذا الرأى يقولون به ، ولذا يقررون أنه لو كان الضمير فطرياً كما يرى أصحاب الرأى الأول لما رأينا هذه الظواهر . وإن تلاشى هذه الظواهر من الواقع اليوم لدليل قوى على أن البيئة الاجتماعية هى التى تكسب الإنسان ملكة المراقبة « الضمير » . إن المجتمع الواحد قد تتنازع فيه مشارب الناس ، سواء فى سلوكهم أو فى حكمهم على سلوك الآخرين ، فهذا يرضيه طريق الفضيلة ويحكم على غيره من خلال سلوكه وذاك لا يرضيه ذلك السلوك ويحكم على غيره من خلال سلوكه ، بل كثيراً ما يختلف الناس فى المجتمع الواحد على نظام الحكم أو السياسة والاقتصاد ، وما ذلك كله إلا مظهراً من مظاهر اختلاف الضمير ، وبالتالى دليل قوى أنه مكتسب وليس فطرياً .

---

(١) المرأة والسياسة « للكاتب الانجليزى « شارلس جارفس » .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٤٠ .

(٣) سورة الأنعام : آية ١٥١ .

نقــد :

* لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا : إن حاسة الضمير هي جماع الرأيين معا. فهي فطرية من حيث إن الإنسان يولد مزود بقوة استعدادها ، ومكتسبة من حيث إن البيئة لها تأثير كبير في تلوينها ، ولكن ذلك ليس بنسب متعادلة ، بمعنى أن الإنسان بأصل فطرته قد طبع على وجود تلك الحاسة فيه ، وليس للبيئة الاجتماعية من أثر في خلقها ، وإنما أثرها يظهر في ناحية توجيهها ، إما بالتأكيد على أصل فطرتها ونقائها ، وإما بالإقلال من تلك الفطرية وهذا النقاء . وليست الشواهد التي ساقها أصحاب الرأي الثاني إلا دليلا على ذلك .

* ولعل مما يؤكد هذا أن الظاهرة الغير السوية التي تظهر في مجتمع ما قد تتلاشى من نفس أفراد المجتمع ، وتلاشيها قد يكون راجعاً إلى تغلب ما بالطبع على ما بالاكتساب ، ولولا وجود الأمر الطبيعي لما استطاع المجتمع أن يقلع عن عادات كان قد سار عليها كثيراً .

* على أنه يمكن أن نقول : إن ما ساقه أصحاب الرأي الثاني كدليل على اكتساب الضمير يؤكد أن الجانب الفطري فيه أتم ، ذلك لأنه يمكن أن يفسر وجود تلك الظواهر على أساس من طغيان الغرائز لا على أساس من عدم وجود الضمير . وإذا كان الفرد هو مقياس الجماعة فانه يمكن أن نقيس حالتها بحالته . فان الواحد منا قد يفعل فعلا تحت تأثير نزواته وعواطفه ثم لا يلبث أن يرجع إلى نفسه ، فيستشعر نوعاً من المحاسبة والتأنيب ، فلولا وجود حاسة « الضمير » في داخله لما حدث له ذلك ، وعلى هذا فلا نعدو الصواب إذا قلنا : إن الأمة التي تظهر فيها الوقائع الغير السوية ، تكون في حالة من تغلب نزواتها على ضميرها ، حتى إذا ما رجعت إليه تستهديه، أحست

بشيء من وخزه ولعمرى !! إن صوت الضمير الحى يتردد صداه مع صوت الدين الصحيح ، فتنقشع بهما ظلمات الشهوات ، وتنكسر على صخورها كتائب النزوات ، وإذا كان الأمر كذلك ، استقام الفرد والجماعة على جادة الصواب وما دون ذلك فهو استجابة رخيصة لدواعى الهوى ، ولو كان من يظهر على يديه تلك الآثام ممن يزعمون الخضوع لصوت الضمير أو يكثرون من الصلاة والتسبيح ، وما أحسن ما قاله أبو العلاء المعرى فى هذا المعنى :

سبح وصل ، وطف بمكة زائراً   سبعين لا سبعاً فلست بناسك

جهل الديانة من إذا عرضت له   شهواته لم يلف بالمتماسك

٣ — الضمير الدينى والضمير الخلقى :

« مصدر الإلزام فى الأخلاق إما أن يكون مبعثه قانوناً دينياً شرعياً أو قانوناً عقلياً بحتاً وعلى هذا فقد فرق علماء الأخلاق بين نوعين من الضمير ، أحدهما يستمد مقوماته من الدين وثانيهما يستمد مقوماته من الفلسفة ، ومن ثم قسموا الأخلاق إلى أخلاق دينية وأخلاق فلسفية . وليس معنى ذلك أنه يوجد خلاف بينهما من حيث الغاية ، لأن كلا منهما يهدف إلى أن يصل الإنسان إلى الخير الأسمى ، ولكنهما يختلفان من حيث المنهج ، فبينما يضع علم الأخلاق الفلسفى مسائل هذا العلم تحت مختبار النظر العقلى ليعرف حقائقها ودوافعها وأسبابها ، حتى يستطيع وضع الطريق السوى لاقتناء الأخلاق الفاضلة ، نرى أن علم الأخلاق بالمعنى الدينى يوفر على الباحث هذا الجهد ، لأنه قد وضع معايير الخيرات والشرور ، فأمر بتحصيل الأولى وتجنب الثانية . ولبيان العلاقة بين العقل — كأساس للأخلاق الفلسفية — والدين — كأساس للأخلاق الدينية . يقول الغزالى فى كتابه معارج القدس فى معرفة أحوال النفس : « اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل

فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس مالم يكن بناء ، ولم يثبت بناء مالم يكن اس ، وعلى هذا فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان ، بل متحدان ولكونهما متحدين قال تعالى : نور على نور ، أى نور العقل ونور الشرع[1] » .

ه ويؤكد الغزالى عدم تناقض وحى العقل الصريح ووحى الشرع الصحيح لاتفاق مصدرهما وهو « الله » لأنه واهب العقل وواهب الشرع ، فيقول : « وظن قوم أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية ، وأن الجمع بينهما غير ممكن ، وهذا الظن صادر عن عمى فى عين البصيرة ، لذا نرى أن من يدعو إلى التقليد فى الأمور الدينية ويعزل العقل بالكلية ، هو جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار الكتاب والسنة مغرور[2] .

ه وإذا كان الأمر كما بينا ، وهو اتحاد الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية من حيث الغاية ، فما هو السر وراء القول بضمير دينى وضمير خلقى ؟ .

* لعل أهم ما يوضح الفرق بينهما أن الضمير الدينى يستمد مقوماته وسلطته فى الحكم على الأشياء بالخيرية أو الشرية من الدين نفسه ، فيحكم عليها بالخير إذا توافقت معه ، وبالشر إذا لم تتوافق معه،ثم هو فوق ذلك يستشعر جزاء الأعمال الخيرة ، فيكون هذا دافعاً إلى فعلها ، وعاقبة الأعمال الشريرة فيكون هذا دافعاً إلى تجنبها ، بمعنى : أنه يقرر الثواب والعقاب كنتيجة للأعمال الإرادية . أما الضمير الفلسفى فأهم ما يميزه أنه يستمد مقوماته من

---

(١) الغزالى . معارج القدس ص ٥٩ .

(٢) الغزالى . احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٧ .

وحي العقل ، لا من سلطة خارجية ، حتى ولو كانت من دين سماوى . ثم إنه من ناحية أخرى لا يقرر ثواباً ولا عقاباً فى مقابلة الأعمال الإرادية ، بمعنى أن الأمر إذا كان خيراً فعلى الإنسان أن يفعله ، لا رغبة فى ثواب ولا خوفاً من عقاب ، وإنما يكون فعله ناشئاً من أمر العقل نفسه ، لأن القول بثواب أو عقاب فى مقابلة الأفعال الارادية يقلل من قيمة الدوافع الخالصة إن لم يكن عاملا على محوها . أليس صحيحاً إذا قلنا إن الفعل الذى يكون دافعه تحصيل الثواب أو دفع العقاب يكون أشبه بفعل التجار الذين يتبادلون السلع بالنقود؟ أن أهم ما يميز الإنسان فى نظر أصحاب الضمير الفلسفى أنه كائن راق ، وهذا الوضع يحتم عليه أن يصدر فى أفعاله عن وحى العقل الخالص ، ولولا ذلك لما عد الإنسان كائناً راقياً .

ونستطيع أن نتبين ممن يذهبون هذا المذهب كثير من فلاسفة المذهب الرواقى فى القديم . وبعض فلاسفة العصر الحديث أمثال « كانت » : وقد مر بنا من قبل عند حديثنا عن المقاييس الخلقية نظرة هؤلاء إلى الواجب ، بل والتشدد فيه إلى درجة وصلت إلى الجمود أحياناً ، أو إلى نوع من التناقض كما بينا .

ويوجد بجانب هؤلاء آخرون يقررون القول بضمير فلسفى ، ولكن لاعلى تلك الدرجة من التشدد ، إنما يراعون ما زود به الإنسان من غرائز ، وما جبل عليه من الإقدام على الأعمال إذا كان ينتظر لها نتائج ، من ثم نراهم يحملون على أصحاب الاتجاه السابق باللوم، لأنهم يبعدون عن الطبع الانسانى عندما يرون وجوب فعل الأشياء من غير انتظار لثواب أو عقاب وقد ظهر هذا الاتجاه عند أصحاب « المثالية الجديدة » وهم مجموعة من المفكرين الذين تأثروا بالمثالية الألمانية كما مثلها « كانت » و « هيجل » ولكنهم أضافوا اليها عناصر جديدة ، استقت أصولها من الدين ، حتى عد عملهم هذا

تصدياً لمقاومة النزعات المعارضة للدين: كالنزعة الطبيعية واللا أدرية واللامبالاة بالدين ، وقد شغل هـذا الاتجاه الربع الأخير من القرن الماضي وأوائل هذا القرن ، وكان أغلب أنصاره من المفكرين الانجليز . وبخاصة أساتذة جامعة « كبردج » « واكسفورد » ومن أشهر هؤلاء : « سترلنج » و « جرين » و « والاس » و « بنيامين جويت »[1] .

ه ولاشك فى أن موقف هؤلاء يلتقى تماماً مع الأديان السماوية الصحيحة ، وذلك لأنها قررت الثواب والعقاب فى مقابلة الأعمال الإرادية ، ولولا علم الله الأزلى بطبيعة الإنسان لما قرر هذا ، ولا يضير الأديان أن تنحو هذا المنحى ، لأن ذلك متصل بأصل فطرة الإنسان ، أى أنه فطر على توقع الثواب أو العقاب لكل فعل اختيارى يقوم به ، فاذا لم يستشعر هـذا كان ذلك سبباً فى تثبيطه عن العمل الخير ، وعدم الاقدام عليه، وهو فى نفس الوقت يزجره عن اقتراف العمل الشرير . لذا نرى الأديان السماوية تقرر أن من يعمل صالحاً فله الجزاء الحسن ، ومن يعمل غير ذلك يعاقب بقدر ما اقترف من سيئات .

٤ — درجات الضمير :

ه قلنا إن الضمير عام فى كل الناس ، وأنه كحاسة خلقية يتزل الإنسان من بطن أمه مزوداً بها ، أى أنه استعداد فطرى فى الإنسان . ولكن الملاحظ أن الأفعال تختلف من شخص إلى آخر ، كما أن انبعاث الأفراد إلى فعل الخير وتجنبهم فعل الشر ليس بدرجة واحدة، فما السر فى ذلك على الرغم من وجود تلك الحاسة بينهم جميعاً ؟ إننا نرى أن الضمير ليس هادياً معصوماً فى كل الأحيان ، سواء أكان ذلك على مستوى الفرد أو الجماعة !!

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٤٢٧ ، ٤١٨ .

• وللاجابة على هـذا السؤال نقرر أن علماء الأخلاق يرجعون ذلك إلى عاملين هامين :

أولهما : الحالة الاجتماعية للأمة من حيث العرف ودرجة الرقى . فالإنسان قد ينشأ فى أسرة تستحسن بعض الأعمال وتستقبح الأخرى ، فيترسخ ذلك فى وعيه ، بحيث ينزل على حكم الأسرة التى يقيم فيها ، فيستحسن ماتستحسنه، ويستقبح ما تستقبحه ، ثم إذا خرج إلى نطاق أوسع من نطاق الأسرة كالشارع أو النادى أو الجامعة ، فانه لا شك سيختلط بالناس ، بحكم أنه كائن اجتماعى مدنى ، وسيلاحظ أن هناك فوارق بين ما عرفه من أسرته على أنه حسن وما عرفه على أنه قبيح ، وهنا يقف الإنسان فى مفترق الطرق ، ويسائل نفسه : أأترك ما تعلمته فى الأسرة وأعتنق ما يفعله الآخرون ، أم أظل متمسكا بتقاليد أسرتى ؟ ويلاحظ فى هذه الفترة أن نفسية الفرد تكون موزعة بين هذه وتلك ، أى بين مفاهيم الأسرة عن الحسن والقبيح ، وبين مفاهيم المجتمع ، وقد يكون هذا الأمر أشد خطرا عندما يكون الفرد فى مرحلة تحول من الصبا إلى الفتوة مثلا . وهنا نلاحظ أن العامل الذى يكون درجة تأثيرا أكبر هو الذى سيعتنق الشخص مبادئه .

• ولا يمكن أن نغفل فى هـذا المقام أثر التقاء الحضارات وخاصة فى جانبها المادى ، المتمثل فى أنماط السلوك الإنسانى ، فقد ينشأ الإنسان مثلا فى بيئة شرقية ترى أن العفة والشرف فضيلة ، فينزل على حكم هذه البيئة فترة ، ولكنه قد تتهيأ له فرصة معرفة نظرة المجتمعات الغربية إلى هذه المسألة ، إما بحكم قراءاته ، أو بحكم سفره إلى احدى بلاد الغرب مثلا . وهنا يعيش المرء فترة صراع ، بين ما تشربه وبين حاضره ، وقد يجد فى نفسه استجابة لنظرة الغربيين الى هذه المسألة ، ويصبح ما عرفه فى بيئته عن هذه المسألة

سرابا أووهما. وهنا يبرز أثر البيئة الاجتماعية من حيث درجة الرقى وأنماط السلوك فى تفاوت درجات الضمير لدى الإنسان الواحد ، وبالتالى لدى المجتمع .

* غير أنه ينبغى أن نبين هنا أن ظاهرة الخضوع للبيئة الاجتماعية كعامل من عوامل اختلاف درجات الضمير ليست عامة فى كل الناس ، ولكن هذا الحكم للمجموع ، فكم من أناس عاشوا فى بيئات معينة ، لها أنماطها السلوكية المحددة ، ولها عاداتها وتقاليدها ، ثم تركوا هذه البيئات فترة طويلة إلى غيرها من بيئات ذات أنماط سلوكية مخالفة ، ومع ذلك فلم تستطع البيئة الجديدة أن تغير من سلوكهم ، بل ظلت قيمهم فى مأمن من أن تنال بسوء ، وذلك راجع بالدرجة الأولى إلى قوة ارادتهم . وتغلبها على ميولهم وعواطفهم وشهواتهم .

ثانيهما : وثانى العاملين المؤثرين فى درجات الضمير هو درجة العقل والعلم فالإنسان ذو العقل الراجح والعلم الغزير ، الذى يستطيع أن يتبين عواقب الأمور بنوع من الحدس العقلى ، يمكن ألا يقدم على الفعل إلا اذا استشعر أن عاقبته ستكون خيراً ، وأن يحجم عنه إذا استشعر أن عاقبته ستكون شراً ، ولاشك أن للتجارب والخبرات مدخلا فى ذلك .

* إن من الحقائق المقررة أن الإنسان إذا كان ذا عقل ممتاز ، يستبطن ما وراء الظواهر وينفذ إلى أعماق المسائل ، يصبح والحالة هذه عقله قائداً لضميره ، بدلا من تبعية ضميره لعادات وتقاليد وأعراف البيئة التى يقيم فيها وكم رأينا كثيراً من الزعماء والمصلحين الذين تجاوزوا مرحلة الخضوع لعادات وتقاليد بيئاتهم ، وأحدثوا ثورات كان لها أثرها الإنسانى العام ، وما كان ذلك إلا بفضل قوة عقولهم وسعة علمهم .

* ونستطيع أن نتخذ « مارتن لوثر » مثلا لهذا النوع من البشر ، فلقد كان ذا عقل فذ وعلم غزير ، استنكر ما تواضع عليه القوم من إقرار ساطة

رجال الكنيسة فى مسألة « صكوك الغفران » ذلك لأن العقل يقضى أنه لاواسطة بين الله وبين عباده فى مسألة كهذه ، لقد أسدل الستار على تلك الديانات الأسطورية التى كانت تقدم فيها القرابين لاستجلاب رضاء الآلهة واتقاء شرورهم ، وأصبح العقل وحده هو الذى يقرر خضوع الفرد لسلطة الله مباشرة .

• ولقد صور الكاتب الشهير « توماس كارليل » لوثر على أنه يعد مصلحاً فى شكل نبى ، يقول فى ذلك « وأجد « لوثر » فى أمر الأصنام وتكسيرها إلا كأى نبى من الأنبياء وما كان بغض محمد (عليه السلام) لآلهة قريش المصنوعة من الخشب والشمع بأكثر من كراهية «لوثر» لمسألة غفران ذنوب الموتى وأدواتها من الجلد والحبر ، كما كان يجريها بطارقة فى عصره ، وأنه لشأن البطل أيا كان ، وفى كل زمان ومكان ، أن يرجع إلى الحقيقة ويعتمد على الأشياء لا على ظواهر الأشياء ، وبقدر حبه لحقائق الأشياء وإجلاله إياها إجلالا ناطقاً يصدح به صوت الشعر ويسجع ، أو إجلالا مفعماً يجيش به الجنان ويعجز عنه اللسان يكون مقته وكرهه لظواهر الأشياء مهما صقل التمويه من أطرافها ، وهذب التزويق من حواشيها ، ومهما أيدتها قريش أو عززتها قساوسة القرون الوسطى[1] .

• ويتبين لنا من هذا الذى ذكرناه مدى ماللبيئة الاجتماعية مع مافطر عليه الإنسان من غرائز وشهوات ، ثم مدى مايتمتع به من مقدرة عقلية فائقة وعلم غزير ، وإرادة قوية فى درجات الضمير واختلافه ، على الرغم من وجوده فى كل الناس .

---

(١) الأبطال : ص ١٣٩ . ونحن لانقر « كارليل » على المقايسة بين كراهية الرسول ﷺ للأصنام وكراهية « لوثر » لمسألة صكوك الغفران فشتان بين تصور نبى للمسألة ، وتصور غيره .

٥ ـ الضمير والإرادة :

• من قوى الإنسان « العقل » و « الإرادة » الأول غايته الحق والثانية غايتها الخير ، وقد يدرك الإنسان بالحدس العقلي أن هذا العمل خير ، وقد يقره على ذلك ضميره ، ولكنه قد يقف عند هذا الحد ، بمعنى أنه لاتتوجه إرادته لإخراج العمل من العدم إلى الوجود ، لذا نرى أن الضمير لو لم تساعده إرادة قوية تنفذ ما يأمر به لظل الفعل فى حيز العدم ، ويصبح صوت الضمير حينئذ أمانى وأحلاماً ، ولعل خير مايعبر عن هذه الحالة قول الفيلسوف الفرنسى باسكال : « من الأمانى الطيبة والمقاصد الحسنة أخذ بلاط جهنم » يقصد بذلك أن الأمانى والمقاصد لو لم تبرز إلى حيز الوجود بواسطة الإرادة القوية، فالاولى بها أن يكون مصير أصحابها الجحيم لا الجنة ، وإنما يصيرون إلى الجنة إذا حولوا تلك الامانى والمقاصد إلى أعمال حقيقية بواسطة إرادتهم القوية . وقد عبر عن هذه الحالة أيضاً قول الشاعر العربى .

من كان مرعى عزمه وهمومه   روض الامانى لم يزل مهزولا

وأما أصحاب النفوس القوية الذين تحملهم إرادتهم على فعل الخيرات واجتناب الشرور ، وتخطى العقبات التى توضع أمام الأفعال ، فهم الذين جعلوا غذاء ضمائرهم قوة إرادتهم بحيث لايقفون عند مجرد التمنى ، ولعل هؤلاء هم الذين عنام الحديث الشريف ، الذى يقول : « ليس الإيمان بالتمنى ولكن ماوقر فى القلب وصدقه العمل » .

* ولاشك فى أن قوة الإرادة ستكون أغلب الأحيان على حساب طاقة الإنسان الجسمانية ، والإنسان — كما هو الحق — لايقاس بقوة جسمه ، بل بقوة إرادته ، ولو كانت الطاقة الجسمية هى المقياس الحقيقى لكان الثور مثلا أحسن من الإنسان . أما هو فقوته تكمن فى قوة عقله وتنميته بالعلم وقوة ضميره وتنميته بالإرادة . وما أحسن ما قال أبو الطيب المتنبى فى هذا المعنى ، مبيناً قيمة النفس الكبيرة القوية وأثرها على الجسم .

وإذا كانت النفوس كبارا تعبت في مرادها الأجسام

٦ — تربية الضمير :

* مما لاشك فيه أن كل شيء في الإنسان يقوى بالتربية ويضعف بالإهمال ، فجسمه مثلا يقوى إذا اتبع أساليب الرياضة البدنية مع المحافظة على اتباع قوانين التغذية اللازمة للجسم في مراحله المختلفة ، وكذلك العقل ينمو بالقراءة والتأمل والمقارنة والاستنتاج ، والدربة على حل المشاكل الفكرية ، والضمير في ذلك شأنه شأن البدن والعقل ، يقوى بالتربية ويضعف بالإهمال ، وتتمثل تقويته في صورة اتباع أوامره والخضوع لها ، بحيث لايخالف الإنسان صوت ضميره ، ويتمثل ضعفه في صورة عصيانه والتمرد عليه ، وقد يشعر المرء في أول الأمر عندما يعصى ضميره بنوع من التأنيب والإحساس بالذنب ، ولكن ذلك يقل كلما تكرر منه ذلك حتى يصل إلى درجة لايحس معها أى لون من ألوان التأنيب أو المؤاخذة على الذنب ، وهذا يعنى أن ضميره قد فقد قيمته . وكما يضعف الضمير بمخالفة أوامره يضعف أيضاً بالاستجابة للمؤثرات الخارجية كصاحبة الأشرار الذين يحملون الشخص على عدم الخضوع لضميره ، أو القراءة في الكتب الأدبية الوضيعة التى لاتعبأ بالقيم والفضائل ، أو رؤية أفلام أو مسرحيات غير هادفة ، لايكون لها من غاية سوى إهدار صوت الضمير في الإنسان إلخ .

* وقد سبق أن أشرنا من قبل إلى أن صوت الضمير إذا خفت ارتفع صوت الشهوات والغرائز ، وهنا تكون الطامة الكبرى ، لان غرائز الناس وشهواتهم جامحة ، وكل واحد يريد أن يشبع غرائزه ولو كانت على حساب الآخرين ، والنتيجة الطبيعية لذلك أن المصالح ستتعارض وتتشابك ، مما

يؤدى إلى فساد الاجتماع الإنسانى . وحسب المرء أن يتصور مجتمعاً تقوم العلاقات فيه على الانانية وحب الذات ، دون الاحتكام إلى صوت الضمير ، فسيلاحظ أن هذا المجتمع أشبه مايكون بمجتمع البهائم ، لان البهائم لم تعط من الملكات مثل ما أعطى الإنسان . إن مايحدث فى مجتمع كمجتمعنا اليوم من اختفاء بعض السلع الضرورية ليس مرجعه إلى قلة العرض وكثرة الطالب بقدر ما يرجع إلى جشع الناس وأنانيتهم وانعدام صوت الضمير فيهم ، وعلى هذا فالأزمة الحقيقة هى أزمة أخلاق وضمير ، قبل أن تكون أزمة سامة من السلع .

• واذا كانت الصورة القاتمة للضمير ناشئة من هذا الذي ذكرنا ، فأعتقد أن الصورة المشرقة له تجيء من عكس ذلك ، أى أنها تحصل من مداومة مراقبته والاذعان لصوته ، والنزول على أوامره ، ثم من مداومة تقويته باستخدام الإرادة الخيرة ، ثم بالقراءة الواعية الرشيدة الهادفة ، التى تنمى ملكات النفس وتزيد قواها ، ثم بمصاحبة الاخيار ، ثم من ناحية أخرى — وهى مهمة جداً - باتباع أوامر الدين الصحيح واجتناب نواهيه ، وانما قلنا الدين الصحيح لأن هناك بعض التفسيرات التى تفسر الدين خطأ بحيث تخضعه للرغبات الخاصة . واذا كان الدين فى تصوره الحقيقى انما جاء ليعلى الإنسان ويسمو به فوق مرتبة الكائنات الأخرى ، ويجعله فى مكانة فريدة ، وذلك اتساقا مع الفطرة السليمة التى فطر الله الإنسان عليها ، فأعتقد أن احترام مبادئه باتباع الاوامر واجتناب النواهى يعد على قمة الامور التى تساعد على تربية الضمير وتقويته .

المنكرون لوجود الضمير :

• انتهينا من حديثنا السابق الى أن الفريقين يتفقان على وجود حاسة

« الضمير » وأن الخلاف بينهما يظهر فى أن فريقاً يرى أنه حاسة فطرية والفريق الآخر يرى أنه حاسة مكتسبة .

* وهناك فريق آخر من الباحثين يرون أنه لا وجود اطلاقا لما يسمى بالضمير ، وليس انكارهم هذا متوقفاً على عدم الاعتراف بوجوده فقط ، بل ينكرون جميع الحقائق الأخلاقية ، فليس هناك مايسمى فضيلة ، أو مايسمى مثلا أعلا ، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

* ويقرر هؤلاء أن الأخلاق ليست إلامن اختراع الضعفاء ، لكى يقيدوا بها سلطان الأقوياء . إن نظرة هؤلاء إلى الحقائق الأخلاقية هى كما صورها العالم الفرنسى « أندريه كريسون » فى كتابه « المشكلة الأخلاقية والفلاسفة» بقوله : « يقولون يجب أن نحطم هذين القيدين تحطيما : قيد العادل وقيد الظالم حسبما جاء فى القانون الموضوع ، ولنتخط فى نظرنا ذلك الخير وذلك الشر ، يجب أن نترك العنان لطبيعتنا المطلقة . يجب أن نكون كذلك فى بنيتنا الطبيعية وفى قوتنا العقلية ، يجب أن يكون لنا من الجسارة ما به نحيا حياة حرة سافرة وفى وضح النهار ، وإذا ما اقتضى ذلك أن نسير فوق طريق من الجماجم فعلينا أن نسحقها بأقدامنا دون أن يتحرك شىء من داخلنا يلومنا على ذلك ، يجب أن تكون لنا قلوب قاسية ، يجب أن نرسل صرخة الحرب بلا خوف ولا وجل إلى وجه مصطلحات العالم ومصطلحات أخلاق القطيع ، يجب أن نرسلها من البوق النشوان بخمرة النصر وحميا الكبرياء » .

* إن القوانين الأخلاقية لن تكون إلا مبتدعات جديرة بالإزدراء ، هى وأصحابها الذين وضعوها ، ولن تكون المعاهدات الدولية أكثر من قصاصات أوراق . إن الإرادة الوحيدة الصحيحة إنما هى إرادة القوة ، وإن الحق الحقيقى إنما هو الذى يعلو ولا يعلى عليه . إن القوة هى كل شىء ، وهى وحدها

التى تقرر الحق »[1] .

* ومن أظهر من يذهب هذا المذهب ، جمهور السوفسطائيين قديما وعلى الأخص « كاليسكليس » ، ثم أصحاب فلسفة القوة من المحدثين ، وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانى « نيتشه » ، الذى انحصر عمله العلمى فى متوسط حياته فى فى نقطتين هامتين :

إحداها : نقد القيم الأخلاقية والدينية .

والثانية : قلب هذه القيم أوعكسها بوضع « إرادة القوة » فى المحل الأول. وفى نقد ثقافة القرن التاسع عشر وأخلاقه يقول : « إن كل ثقافة تفترض « جدول قيم » أى عدداً من الخيرات ، تعتبر أعظم الخيرات ، ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مثل عليا ، وهـذا الجدول يجىء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه ، بل صورة لمزاجهم البـــدنى ، ومن هنا نشأت ثقافتان كبريان :

إحداها : ثقافة المنحطين المستضعفين .

والأخرى : ثقافة الأقوياء السادة .

* وعلى هـذا المنهج من تقسيم الثقافة وبالتالى الأخلاق ، باعتبارها أحد المواريث التى يرثها المجتمع ، إلى ثقافة وأخلاق العبيد ، وثقافة وأخلاق السادة يسير هذا الفيلسوف ، وطبيعة الأولى تقوم على الخوف باحترام قيم تقليدية يمليها الدين أو القانون أو الأخلاق . أما طبيعة الثانية فتقوم على مجموعة من المعتقدات والقيم التى يسمو بها الإنسان القوى بعد أن يكونها لنفسه دون أن

---

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٢ ، ٣٣ .

يخضع لأى مؤثر خارجى ، بل ينبغى أن يكون شعار كل فرد قوى : أن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه ، فإرادة القوة هي الاسم الحقيقى لإرادة الحياة ، ومتى استقر هذا المبدأ فى وجدان الأقوياء ، انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب ، إن ما يسمى بالرحمة والشفقة مما تقول به الأديان والأخلاق التقليدية ، مدخل إلى استبقاء الإنسانية فى حالة من الضعف والمهانة .

• إن البقاء فى هذه الحياة لا يكون إلا للأقوياء ، وإذا أريد للحياة أن تكون مكونة من مجموعة الأقوياء ، فليس من سبيل إلى ذلك إلا بتحسين النسل بين الأقوياء ، ولو كان بغير الطريق الذى يشرعه الدين أو الأخلاق التقليدية[1] .

• هذه هي باختصار فكرة من يرون إنكار الضمير ، وهي كما ترى تنزع من الإنسان أسمى ما وهب ، وهو العقل ، وتحل الغرائز محله ، كما أنها من ناحية أخرى لا تجعل لتصرفات الإنسان حداً من عرف أو قانون أو أخلاق أو دين ، بل على الإنسان أن يفعل ما يحلو له ، وهـذا القول وإن كان فى ظاهره دعوة إلى الحرية ، إلا أنها حرية عرجاء ، فأى حرية تلك التى يزاول الإنسان بمقتضاها كل الأفعال والتصرفات دون مراعاة لحرية الآخرين ، انها نوع من الفوضى أو هي الفوضى بعينها ، ذلك لأن المجتمع — أى مجتمع — لو لم تحكمه الروابط العرفية أو القانونية أو الأخلاقية أو الدينية لأصبح شبيها بمجتمع الغابة . القوى فيه هو الملك ، والسيد ، والضعيف — إن بقى — هو المملوك والمسود . وهذا لا يتفق مع الفطرة الإنسانية التى فطر الله الناس عليها ،

---

(١) ينظر بالتفصيل : الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل ص ٢٣٠ وتاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٨٩ .

فالناس فيهم الضعيف وفيهم القوى وفيهم من هو بين هـذا وذاك ، كما أن فيهم الذكى ، وفيهم الغبى ، وفيهم من هو بين هذا وذاك ، وكذلك الحيوان والنبات .

* على أن فكرة أصحاب هذا الاتجاه تحاول الربط بين أخلاق الإنسان وبين الكائنات الحية من حيث التطور ، وهـذا كلام خطير ، لأنه ليس من قياس الأشباه والنظائر ، وقد سبقت مناقشة هذه الفكرة ، وعلى الدارس أن يرجع إلى ما ذكرناه عنها من قبل ، عند حديثنا عن مقياس الكمال .

الفصل الحادي عشر
المثل الأعلى

المثل الأعلى[1]

• الإنسان كائن متطور ، يتطلع بأبصاره وبصائره الى المستقبل ، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يعدل من سلوكه حسب ما يرسم لنفسه من أهداف . كما أنه بحكم ما زود به من عقل ، وما منح من شعور يستطيع أن يسائل نفسه : ماذا أبغى من هذه الحياة ، وماذا أريد أن أكون ؟ ثم ما هي العواقب التى يؤدى إليها وجودى دون تطلع الى أحسن ؟ أليس حقاً أن يكون وجودى ، وأنا لا أرسم لنفسى هدفاً أريد تحقيقه ، والوصول اليه ، إلا ضرباً من الوجود السكونى الجامد ؟ ! ! ما الفرق حينئذ بين وجودى ووجود الكائنات الأخرى ؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة كامنة فى الإنسان نفسه ، إن وجوده ينزع الى المنهج الحيوى الحركى المتطور ، ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يقف عند مجرد الوجود المادي ، المتمثل فى قضاء الحاجات الضرورية له ، إنه وجود مترق . ينزع الى رسم هدف بعيد يبغى تحقيقه ، ويعدل من سلوكه بما يتواءم مع الهدف الذى رسمه لنفسه . ان هـذا الهدف لا يعدو أن يكون صورة بعيدة عن الواقع الذى يحياه ، أو مجموعة من الأوصاف النادرة فى عالم الواقع . انه فى هذا الموقف يدير ظهره للماضى ويتجه نحو المستقبل ، يريد أن يطبع مستقبله بطابع الصورة النادرة التى رسمها ، أو مجموعة الأوصاف السامية

---

(١) مما لاشك فيه أن المثل الأعلى كما يكون للأفراد يكون أيضاً للدولة. فالدولة القوية هي التى تترسم خطا مثل أعلى لها ، تحاول أن تصل اليه ، وتتخذ فى سبيل ذلك كل امكانياتها المادية والعقلية ، حسب نوعية المثل الذى ترنو الى تحقيقه .

المتعالية التى يريد تحصيلها . إنه فى سبيل الوصول إلى هدفه هذا يستهين بكل العقبات والمشاكل التى تعترضه ، ويستعذب الجهد الشاق الذى يبذله ، ذلك لأن إرادته فوق هذه العقبات وتلك المشاكل .

* إن هذا الشيء النادر المثال ، المتصور فى حيازة مجموعة من الفضائل المثالية ، أو الانطواء على عبقرية نادرة فى الشعر أو فى الفن ، أو الزعامة السياسية أو الاصلاح الاجتماعى أو الدينى ، هو الذى يمكن أن نسميه « المثل الأعلى » وعلى رأس هذا كله يرنو صاحب الدين الصحيح إلى « الله » باعتباره المثل الأعلى على الحقيقة ، كما يقرر سبحانه « ولله المثل الأعلى » .

* من هذا نرى أن المثل الأعلى بالنسبة لنا نحن البشر يعنى : الصفات والمواهب المتعالية التى نتطلع إلى تحقيقها ، سواء أكانت هذه الصفات والمواهب متحققة فى بعض الأشخاص أم كانت معانى مجردة من وحى العقل السليم .

* وإذا كان مما لا شك فيه أن الناس مختلفو الطبائع والميول والرغبات فانه تبعا لذلك يختلف المثل الأعلى من شخص لآخر ، فقد يكون المثل الأعلى لشخص من الأشخاص قائداً حربيا مغواراً مثل « خالد بن الوليد » مثلا أو نابليون ، وقد يكون لشخص آخر فى صورة شاعر ملهم . مثل « هومير » أو « أبى العلاء المعرى » أو أحمد شوقى . وقد يكون فى صورة زعيم دينى مثل « مارتن لوثر » أو « جمال الدين الأفغانى » أو « محمد عبده » الخ .

* لقد كان المثل الأعلى عند « أفلاطون » شيئا مجردا صرفا ، ليس بالضرورة أن يكون مجسما فى صورة واقعية تراها الأبصار ، إنه معنى نموذجى مجرد ، مقره العالم المفارق للمادة ، عالم المجردات ، وليس على البشر إلا محاكاته ومحاولة التشبه به ، ولقد كان أفلاطون بهذا الموقف المسرف فى المثالية ذا طبيعة متعالية ، أو ظن أنه كذلك ، ولقد فاته أن الإنسان مكون من مجموعة من

القوى المتشابكة ، وأنى له أن ينزع هـذا النزع المجرد وهو يحمل بين جنبيه كثيراً من الميول والرغبات والغرائز . لقد كان المثل الأعلى عند تلميذه أرسطو أقرب إلى التحقيق من « مثال » أستاذه . لقد قرر أرسطو أن المثل الأعلى شيء يتمثله الذهن تمثلا يمكن تحقيقه واقعاً ، وهـذا الموقف هو الذى جعل كثيراً من مؤرخى الفلسفة يرون أرسطو كان أكثر واقعية من أستاذه أفلاطون .

« وإذا كان الأمر كما بينا فان خير ما يفعله الإنسان أن يجعل لنفسه مثلا أعلى يخدم واقعه النفسى ، يكون ضميره عنه راضياً . ذلك لأن المثل الأعلى له تأثير قوى على النفوس ، لأنه دائم التمثل والشخوص أمام نظر صاحبه . يجذبه نحوه ، ويدعوه لأن يحققه ، ويعطيه من القوة ما يجعله يتغلب على جميع الصعاب التى تواجهه . فمثلا إذا كان المثل الأعلى للطالب أو الطالبة « أستاذاً فى الجامعة » ذا مواهب علمية وخلقية ، جعلت الطالب والطالبة يتطلعان إليه ، فعلى كل منهما أن يترسم الخطى التى توصله إلى مثله الأعلى . ولا شك أنه سيجد فى سبيل الوصول إليه كثيراً من المصاعب والمشاكل ، ولـكن سرعان ما يذوب الجهد الذى يبذله فى تخطيها كلما تمثلت أمامه صورة « مثله الأعلى » .

ومن هنا يظهر لنا قيمة المثل الأعلى وتأثيره فى السلوك ، وتجاوزه المؤثرات الأخرى سواء كانت وراثية أم من وحى البيئة . وهـذه القيمة يقرها العقل نفسه ، ذلك لأن الإنسان — كما قررنا من قبل — كائن عاقل ، يعدل سلوكه حسب ما يرسمه له عقله من أهداف ، ولولا ذلك لما صعد الإنسان فى سلم الرقى .

إن الإنسان إذا كون لنفسه مثلا أعلى ، استهان بكل ما دون ذلك ، ذلك لأنه مشغول بالوصول إليه ، لا يعنيه حينئذ إذاية الناس له ، لأنه لو عاملهم بمثل

إذا يتهم لما افترق عنهم ، وربما تجاوز ذلك إلى انتحال الأعذار للناس إذ أهانوه ، وكيف لا وهو الذى رسم لنفسه طريقاً يسمو على طريقهم ، وغاية أسمى من غايتهم . إن هذه المعانى قد ألهمت الشاعر العربى « سالم بن وابصة الأسدى » أن يقول :

أحب الفتى ينفى الفواحش سمعه	كأن به عن كل فاحشة وقرا
سليم دواعى الصدر لا باسطا أذى	ولا مانعا خيراً ولا قائلا هجرا
إذا شئت أن تدعى كريما مكرماً	أديباً ظريفاً عاقلا ماجداً حرا
إذا ما أتت من صاحب لك زلة	فكن أنت محتالا لزلته عذرا
غنى النفس ما يكفيك من سد خلة	فان زاد شيئاً عاد ذاك الغنى فقرا

المثل الأعلى والغاية :

تشارك الغاية المثل الأعلى فى أنها أمر يتطلع المرء إلى تحقيقه ، ولكن يفرق بينهما ، أن الغاية سهلة التحقيق بخلاف المثل الأعلى ، كما أنها متعددة ، فأما أنها سهلة التحقيق ، فلأن الإنسان عندما يقدر لها وسائلها يصل إليها بسهولة ويسر بخلاف المثل الأعلى ، وأما أن الغاية متعددة ، فلأن لكل فعل من أفعال الإنسان غاية يهدف إليها ، ولما كانت الأفعال كثيرة كانت الغاية كذلك ، أما المثل الأعلى فواحد ، ونادراً ما يتخذ الإنسان أكثر من مثل أعلا له .

ومن هنا تظهر لنا قيمة المثل الأعلى فى جذب الإنسان نحو الكمال البشرى ، وعروجه فى سلم الرقى الإنسانى ، أى أنه كلما قرب منه بعد عنه ، ليظل مشدوداً إلى مثله ، ولا يقنع بتحصيل أى مستوى من مستويات الوصول إليه .

المؤثرات فى تكوين المثل الأعلى :

الإنسان كائن اجتماعى مدنى ، لا يعيش معزولا عن بنى نوعه ، ومنذ طفولته يبدأ تكوين المثل الأعلى لديه ، ويظل هذا المثل فى النمو والاطراد والوضوح إلى أن يكبر الفرد ويصبح إنساناً مكتملا .

ومن أهم العوامل التى تؤثر فى تكوين المثل الأعلى ، هو المهد الأول الذى ينشأ فيه الطفل ، إنه «المنزل» الذى فيه يتشرب أنماط السلوك ، ومختلف القيم والعادات ، ولا شك أن المنزل بهذا الاعتبار له أخطر الأدوار فى تكوين المثل الأعلى للانسان ، وكذلك الدين الذى يدين به الإنسان ، ومدى ما فيه من قضايا تتفق مع استعداده ، وها هو تاريخ الأديان يطلعنا على أن كثيراً من المتدينين قد جعلوا من شخصية النبى الذى جاءهم بهذا الدين مثلا أعلا لهم . فالحواريون أتباع عيسى عليهم السلام قد اتخذوا منه مثلا أعلا فى كل تصرفاتهم . لقد كان ينطق بالكلمة الراشدة الهادية فيجد لها صدى فى نفوسهم ، يقول لهم من أنصارى إلى الله ، فيجيبونه « نحن أنصار الله » ومحمد عليه السلام يتخذ منه أصحابه مثلا أعلا ، يجىء لهم بخبر السماء فيصدقونه ، لأنهم لم يجربوا عليه كذبا ، ثم يستهويهم هذا المثل ، فلا يردون له أمراً أو إشارة .

ومن العوامل المؤثرة أيضاً فى تكوين المثل الاعلى «المدرسة» و«النادى» و « وسائل الإعلام » من صحف ، ومجلات ، وسينما ، ومسرح ، وإذاعة ، وتليفزيون . . إلخ ، ذلك لأنها تزيد من معارف الإنسان ، وتنمى خبراته وتصقل مداركه ، وتفتق ذهنه ، وكثيراً ما نرى شخصاً قد استهواه بطل لإحدى الروايات التى قرأها أو شاهدها فيتخذه مثله الأعلى . وكثيراً أيضاً ما نرى أناساً قد اتخذوا من بعض رجالات التاريخ وعظمائه أمثلة عليا لهم . وما ذلك إلا بفضل دراسة سيرهم وتاريخهم ، والوقوف على العوامل التى أهلتهم للوصول إلى تلك المرتبة المثالية فى عالم الإنسان .

ومن المؤثرات أيضاً فى تكوين المثل الأعلى ، الغرائز الطبيعية التى يولد الإنسان مزوداً بها ، وكذلك الصفات الموروثة ، سواء أكانت فى ناحية الفضائل كالشجاعة والنجدة والعفة والصبر ، أم فى ناحية الرذائل كالجبن والكسل والعجز والضعف ... إلخ .

وإذا كانت هذه المؤثرات هى التى تعمل على تكوين المثل الأعلى ونموه ، فان ما يقابلها يجعل الإنسان فى ضيق من مثله الأعلى .

فمثلا : أصحاب الأعمال المحدودة ، الذين يؤدون أعمالهم على سلوك نمطى لا يتغير ، ولا يجالسون غيرهم ، ولا يقرأون ولا يرون مشاهد مجسمة تحكى قصة من القصص أو رواية من الروايات ، تستهدف مثلا أعلا تدعو إليه . نقول : إن هؤلاء ليس لهم من مثل أعلى ، اللهم إلا فى دائرتهم الضيقة ، من ثم نرى ما للاختلاط بالناس ومعرفة أفكارهم وسلوكهم وما للثقافة بمعناها الواسع من أثر كبير فى تحديد المثل الأعلى للانسان . وبهذا يظهر أن ضيق المثل الأعلى عند الإنسان أو تلاشيه من المسائل الخطيرة على الفرد والمجتمع ، فلا شك أن وجوده ووضوحه من العوامل التى تحفز الفرد إلى العمل ، وتشد من عزمه على أن يعمل على تحقيقه ، وتزيل من نفسه اليأس والقنوط ، وتجعله دائماً ذا حيوية ونشاط . ولقد صدق قول الحكيم الذى قال : « الحياة معركة ، نصفها أن تعرف نفسك ، ونصفها الآخر مثل أعلا مناسب فى الحياة » .

ويوم يحس الأفراد والجماعات أن الأساس الذى ينبغى أن تقوم عليه المثل العليا ، هو أن الملك الحقيقى للانسان هو ما تملكه نفسه من قيم وفضائل لا ما تملكه يده من مال ومتاع وجاه وسلطان ، لأن ما فى يد الإنسان هو حقيقة فى يد الدهر ، فقد يكون معه المال اليوم ويزول عنه غداً ، وقد يكون له من السطوة والجبروت والجاه والسلطان ، ثم يزول عنه كل ذلك فى لحظة

— وشواهد التاريخ ووقائعه خير من يقدم الأمثلة على ذلك — أقول إن يوم يحس الأفراد والجماعات بذلك ، سترى الفضائل تسير على الارض مجسمة وستتوارى من الأرض تلك الرذائل التى تسيطر على تصرفات الناس اليوم ، وسنجد من يؤثر أن يكون مثل « عمر » فى عدله على أن يكون مثل قارون فى ماله ، ومن يؤثر أن يكون مثل « خالد » فى شجاعته وتواضعه من أن يكون مثل « الاسكندر » أو « روبسبير » فى جبروته وسطوته[1] .

---

(١) منصور رجب : تأملات فى فلسفة الأخلاق ص ٢٦٧ .

الفصل الثاني عشر

الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما

الإنسان مدنى بطبعه كما يقولون ، ومعنى ذلك أنه لا يعيش منعزلا عن بنى نوعه ، بل لا تستقيم حياته على وجه كريم إلا أن يحيا فى جماعة ، والإنسان الفرد هو اللبنة الأولى فى بناء المجتمع ، وله حقوق وعليه واجبات فى عدة دوائر ، تبدأ من ذاته ، إلى أسرته ثم قبيلته ، ثم وطنه ، ثم أمته ، وأخيراً فى دائرة الإنسانية جمعاء، وسنرجىء الكلام عن هذه الدوائر بالتفصيل إلى حديث سيأتى ، هو « الحقوق والواجبات » .

والقول بأن الإنسان مدنى بطبعه هو قول أصحاب الفلسفة الاجتماعية من القدماء والمحدثين ، مثل أرسطو ومن على شاكلته من القدماء ، ومثل «أوجست كومت ودور كايم » من المحدثين . غير أن نظرة أرسطو ومن تبعه من القدماء ترى أن العلاقة بين الفرد والجماعة متبادلة ، بمعنى أنه لا حياة للجماعة دون الفرد ، ولا حياة للفرد بدون الجماعة ، فى الوقت الذى يذهب فيه « أوجست كومت » و « دور كايم » إلى أن الفرد من حيث هو ليس بشىء ، وإنما تظهر قيمته عند وجوده فى جماعة . ولكن هذين الاتجاهين ينبثقان من أن الفرد لا يمكن أن يعيش معزولا فى إطار من الحياة الفردية .

• وفكرة أرسطو فى تبيان العلاقة بين الفرد والمجتمع تأخذ فى فلسفته شكل العلاقة السياسية ، لأنها تحدد علاقة كل منهما قبل الآخر ، وواجبات وحقوق كل طرف تجاه ما يقابله ، وتدبير هذه العلاقة من شأن علم السياسة ، وعلم الأخلاق يمده بالعناصر اللازمة لبيان ما يجب فعله وما يجب تركه ، لتنظيم الحياة فى ظل القوانين التى تقوم الدولة على تنفيذها ، وفى السير حسب مطالبها يتوفر الخير للفرد والمجتمع فى نفس الوقت .

• ويظهر فى هـذا المقام أن أرسطو يعطى الدولة الحق الأوسع فى بعض

المسائل التى يقوم عليها نظام الحياة المدنية ، وعلى الأخص المسألة التربويه ، ويربط نظريته هنا بالفضيلة على اعتبار أن العلم من قبيل الفضائل التى ينبغى اقتناؤها ، فيذهب إلى أن العلل التى تعين على إحداث الفضيلة ثلاث : الطبيعة والعادة والتعليم ، أما الأمزجة الطبيعية فلا تتعلق بالإنسان ، ولا حيلة له فى دفعها أو السيطرة عليها ، وأما التعليم فلا يفيد إلا إذا سبقه التحضير بالعادة ، أى بالتربية ، فمتى وجدت مادة الفضيلة بالتربية ، كان التعليم ذا ثمرة ، وتسهل الأخذ به ، ولا يحسن القيام بالتربية والتعليم غير الدولة ، لأنها هى الحاصلة على العلم بالخير الكلى ، الذى تصدر عنه القوانين ، فيجب أن تكون فى الدولة قوانين تنظم تربية النشء وسيرتهم ، بل البالغين أيضاً طوال حياتهم ، نعم إن للتربية المنزلية مزايا ، فهى تقوم على المحبة الطبيعية بين الآباء والأبناء ، وتراعى الطبائع الفردية بدقة أكثر ولكنها مع ذلك أدنى من تربية الدولة ، لأن للقوانين من القوة الرادعة ما لا يتفق للأب أو لأى فرد آخر ، ولأن الوالدين غالباً ما يكونان عاطلين من العلم اللازم ، وإن افترضنا فيهم تجربة فإنها لا تغنى عن العلم ، ولا يغنى عنه جميع التجارب ، وانتقاء أحسنها ، لأن هذا الانتقاء نفسه يقتضى العلم بالكلى ، فلأجل أن يكون علم الأخلاق تاماً ، يجب الكلام فى العلم السياسى[1] .

و وكون الدولة ذات سلطة أوسع عند أرسطو ، لا يفهم منه إطلاقا معنى السيطرة من قبل الدولة على الأفراد كتلك التى نراها فى ظل الأنظمة الاستبدادية ذلك لأن صالح الفرد عنده داخل ضمن صالح الدولة ، والعلاقة بينهما قائمة على التبادل والتعادل ، ولا يفهم من فكرته هذه أيضاً — وهى إخضاع

---

(١) أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس : ص ٢٢٥ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٣٩ .

الأخلاق للسياسة — معنى التبعية المطلقة ، ذلك لأن الأخلاق تعنى بتشريع ما ينبغي فعله فى الوقت الذى تقوم فيه السياسة ، بالمراقبة والتنفيذ ، وكلا العلمين — السياسة والأخلاق — من لوازم الاجتماع الإنسانى الراقى .

والدليل على ذلك أيضاً أن أرسطو قد صرح بأن غاية الفرد وغاية المجتمع شىء واحد ، ورفض ماذهب إليه السوفسطائيون من القول بأن الفرد هو مقياس كل شىء ، ومفهوم المخالفة يؤدى بالضرورة إلى أن القول بأن المجتمع هو كل شىء مرفوض كذلك ، وإذن فالتعادلية هى مذهبه الواضح فى هذا المقام[1] .

وقد تعمدت إيراد هذا الإيضاح حتى يكون الدارس على بينه من الفرق بين مذهب أرسطو ومذهب الاجتماعيين فى هـذه المسألة . فالمجتمع فى نظرهم هو كل شىء ، وجميع الظواهر السلوكية يمكن إرجاعها إليه ، ولولاه لما عدت هذه من الظواهر ، إذ هى تحمل فى ذاتها المضمون الاجتماعى لهـا ، وعلى هـذا فكل ما يصدر عن الأفراد من تصرفات ، إنمـا هو من وحى البيئة الإجتماعية .

وليس لنا من قول فى هذا المقام سوى بيان أنها نظرة مجحفة ، إذ تعطى للمجتمع كل شىء وتسلب الفرد كل خصائصه الذاتية ، ثم إنها من ناحية أخرى تتناسى مسألة هامة تحددها طبيعة الاجتماع الإنسانى . وهى أن الافراد هم اللبنات الأولى فى البناء الاجتماعى ، ومتى صح ذلك فان القول بأن المجتمع هو كل شىء يتنافى مع هذه البدهية الطبيعية .

غير أن هناك منزعا آخر ، يرى أصحابه أن الإنسان بطبيعته ليس كما

---

(١) نفس المصدر .

يدعى أصحاب هذا الاتجاه ، بل إنه ليس أكثر من حيوان متوحش بأصل فطرته ، والذى اضطره إلى الاجتماع إنما هو غريزة الدفاع عن النفس ضد أعدائه ممن ينازعه على البقاء ، ويقرر الفيلسوف الانجليزى « توماس هوبز » وهو من زعماء هذا الاتجاه أن الإنسان فى أول حياته ، قبل حياته الاجتماعية لم يكن إلا ذئبا على أخيه الإنسان ، ثم يقرر أن قول أرسطو ومن نحا نحوه من أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، إنما هو قول ينبغى أن يوصف به مجتمع الحشرات ، لا مجتمع الإنسان .

ولقد سبق « هوبز » إلى تقرير هذه الفكرة عن الإنسان مدارس قديمة ، كمدرسة الكلبيين الذى ادعوا أنهم بتعاليمهم إنما جاءوا لكى يخلصوا الفرد من كل القيود الاجتماعية التى تعرقل سلوكه ، ويرجعوا به إلى أصل فطرته ، كما جنحت مدرسة الأبيقوريين والرواقيين إلى الاعلاء من قيمة الفرد ، وإن كان هذا الاعلاء لم يصل إلى درجة الأنانية ، وإنما كان معنى الفردية لديهم هو أن يحصل الفرد على طمأنينته ، من تعاليم الحكمة التى تنبع من نفسه ، دون التزام بأى مؤثر خارجى .

ولعل هذه النزعة المسرفة فى الاتجاه نحو الفردية ، والاعتماد على الفرد فقط كمصدر للسلام الروحى ، هي التى حملت العالم الفرنسى الشهير « سانتهاير » على أن يقول فى مقدمة كتاب الاخلاق لأرسطو : إن الرواقيين حينما يبالغون فى استقلال الفرد واعتماده على ذاته يتصورون أن إنسانهم يكاد يكون الها ، ليس بينه وبين الإنسانية من نسب ، وأنه يفر من الجماعة التى هو منها ، لأنه لا يكاد يجد فيها من يماثله أو يدانيه .

ولقد دعم هذا القول لدى كثير من المحدثين ممن ينزعون نحو تقرير الفردية ، أمثال « ماكس سترنر » الذى قرر أن الفرد هو كل شيء ، وأن

الجماعة ليست إلا معنى فاقد القيمة ، إنها شخصية وهمية ، هى والعدم سواء ، يقول فى ذلك : « ما هذه الشخصية التى تسمونها الناس؟ إنها الجماعة ، لكن هل لهذه الجماعة من جسم ؟ ؟ نعم : نحن الذين نكون جسمها ! ! أنتم ! لكن أنتم ليست جسما واحداً ، إذن أنت ! نعم أنت جسم ! وأنت !! نعم أنت جسم أيضاً وأنت كذلك جسم ، ولكن ألستم جميعاً أجساماً عدة ولستم جسما واحداً ، وإذن تكون النتيجة أن الجماعة تملك أجساماً لخدمتها، وليس يقال أن لها جسما !! جسما واحداً يخصها .

ونستطيع أن نقرر باختصار أن هذا النزع متمثل لدى بعض المدارس التى أصبح لها صوت يسمع فى الفكر المعاصر وعلى الأخص لدى أصحاب المذهب الوجودى ، ثم من قبل لدى أصحاب فلسفة القوة أو مذهب التطور والارتقاء أمثال شوبنهور وفاجنر ونيتشه .

ولكن على الرغم عن وجود أنصار لهذا الاتجاه إلا أن الاتجاه الأول هو الأقرب إلى الصحة وقد أثبتت الدراسات الانثربولوجية ذلك ، كما أكدته الدراسات النفسية ، فالإنسان الفرد على الرغم من أنه مزود بغرائز «الانانية» إلا أنه فى الوقت نفسه قد زود بغريزة « الشعور بالغير» وبين الشعور بالذات « الأنانية » والشعور بالغير « الايثار » تكون قيمة الفرد فى المجتمع ، فالفرد الذى برزت لديه النزعة الأولى وتغلبت على الثانية يكون منبوذا فى المجتمع ، وأى قيمة لعمل يقوم به إذا لم يكن متصلا بالبيئة التى يحيا فى دائرتها ؟ يقول « دوركايم » « إذا كان من الواجب على المرء أن يتكمل بالعلوم والمعارف ويتجمل بالفنون والآداب فان عمله هذا إذا ما كان قصاراه أن يحوز به الشهرة وما إليها من المنافع ، فان يكون له قيمة أدبية ، إنه لن يعد عملا أخلاقيا إلا حينما يقصد به صالح الأغيار »

وإنما قلنا إن الاتجاه الاول أقرب إلى الصحة ولم نقل إنه الاتجاه الصحيح

لأن قيمة الفرد لدى أصحاب هذا الاتجاه تتلاشى فى المجتمع ، وهذا بالضرورة يؤثر على الفرد باعتباره كياناً خاصا قبل أن يكون كيانا عاما ، إنه أشبه حينئذ بالترس فى الآلة لا يدور إلا معها . أما هو من حيث ذاته فليس له إلا قيمة ضئيلة ، هى ذلك القدر المتواضع الذى يظهر أثره بمقدار عند دوران الآلة .

أما الرأى الصحيح فهو أن الفرد والجماعة لازمان من لوازم الحياة الاجتماعية ، والعلاقة بينهما تقوم على التعادل ، كما ذكرنا سابقا عن أرسطو بحيث لا نفرط فى قيمة كل منهما ، أو نسرف فى تقدير أحدهما على حساب الآخر ، وهذا ما تؤكده النظم الديمقراطية ، كما أرست قواعده على أسس متينة الاديان السماوية ، فالفرد يعمل لصالح الجماعة ، والجماعة تعمل من أجل الفرد ، وفى هذا المعنى يقول الحديث الشريف « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا » ويقول أيضا « مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الاعضاء بالسهر والحمى » .

وتتلاشى أمام هذه النظرة الاخلاقية ، تلك الفوارق الوهمية التى اصطنعها الإنسان من وحى السياسة الخرقاء ، فتتسع تلك العلاقة من الاسرة إلى الوطن إلى الأمة ثم إلى الانسانية جمعاء ، ويعيش الناس سعداء فى ظل انسانية متحابة ، لافضل فيها لإنسان إلا بمقدار ما ينطوى عليه فؤاده من حب لبنى جنسه ، وتتضاءل قيمة الفرد كلما تضاءل إحساسه بالمعانى الإنسانية ، وهذا المعنى بدوره يحكم به على المجتمع ، فيسعد كلما وسع بين جنباته أبناءه ، وأظلهم بظله الوارف ، وشجع موهوبهم وأعطى لذوى الاقدار أقدارهم ووجه مسترشدهم وأخذ بيد ضعيفهم ، وعلم جاهلهم وعالج مريضهم ، ووفر لكل فرد قيمته فى الحياة الكريمة .

وكأنى بالشاعر العربى الملهم قد أحس بتلك العلاقة المتبادلة بين الافراد جميعهم ، فعبر عن هذا الاحساس بشعر إنسانى خالد قائلا :

الناس للناس من عرب ومن عجم   بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

القيم الخلقية :

ويتصل بهذا البحث مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهي مسألة القيم الخلقية ، والحديث عنها متعدد الجوانب ، ووجه الارتباط بينها وبين هذا البحث أن القول فى مصدرها قد تأرجح بين أصحاب النزعة العقلية ، الذين يقررون أن الإحساس بها إنما يرجع إلى أمر ذاتى بحت ، وأصحاب النظرة الاجتماعية الذين يذهبون إلى أن مصدرها المجتمع ، وبجانب هؤلاء وأولئك ، يذهب فريق ثالث إلى أن مصدرها خارجى عن الفرد والمجتمع معا ، وهو « الله » وبصرف النظر عن مصدر القيم فان مردودها لايخرج عن أن يكون مقصوداً به الفرد فى ذاته أو المجتمع باعتباره الهيئة الحاصلة من ترابط الأفراد أوهما معا ، على الوجه الذى بيناه آنفا .

وسنقف فى حديثنا عن هذه المسألة عند :

(ا) معنى القيم :

(ب) مصدرها :

(حـ) العلاقة بينها وبين الوجود :

أولا : معنى القيم : يعنى لفظ « القيم » تقدير الشىء فى ذاته ، سواء أكان هذا الشىء مادياً أم معنوياً ، من ثم انقسمت القيم انقساماً أوليا إلى قسمين : القيم المادية والقيم المعنوية . والأولى منهما تعنى تقدير الأشياء المادية ، ويظهر هذا فى الجانب الاقتصادى بشكل واضح ، والثانية تعنى بتقدير الأشياء المعنوية ، وهذه بدورها تنقسم ثلاثة أقسام :

١ – قيم عقلية : وهي التي تتعلق بالحق ، كتقويم البرهان في دلالته على المطلوب ، وبيان قيمة نظرية من النظريات العلمية ، والحاكم فيها هو العقل .

٢ – قيم جمالية : وهي التي تتعلق ببيان ما في الأشياء من درجة الجمال ، كتقويم لوحة فنية أو قصيدة شعرية أو قطعة موسيقية ، والحاكم فيها هو الذوق .

٣ – قيم أخلاقية : وهي التي تتعلق بالحكم على الأفعال من حيث خيريتها

وهذا النوع الأخير هو الذي يعنينا هنا ، والقيمة بالمعنى الأخلاقي تعني : ما هو جدير بأن يطلب . وقد آثر « لوسن » هذا التعريف ولكن باحثا آخر هو « ماكس شيلر » يرى أن القيمة من الأمور التي لا ينبغي أن تخضع للتعريف ، لأنها تدرك إدراكاً مباشراً . ويبدو بين التعريفين التنافر ، الذي يمكن أن نعرف منه انتماء كل منهما إلى الاتجاهات في مصدر القيم .

ثانيا : مصدرها :

* هل عقل الإنسان من حيث هو الذي يضع القيم بمعنى أنه هو وحده الذي يضع المعايير التي نحكم بها على تصرفات الآخرين بأنها خير أو شر ، أو أن هناك سلطة خارجة عنه ، هي التي تتولى ذلك ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه السلطة ؟ هل هي المجتمع ؟ أو شيء غيره وهو « الله » ؟

* المذاهب ثلاثة كما ترى : مذهب أصحاب الاتجاه العقلي ، ويمثله المعتزلة من متكلمي الإسلام ، والقديس « توما الاكويني » و « دونس سكوت » من لاهوتيي المسيحية ، ويقرر هؤلاء أن إدراك ما في الأشياء والأفعال من حسن وقبح أو خير أو شر ، إنما يرجع إلى العقل ، وحجتهم في ذلك ، أن الأشياء والأفعال تحمل في ذاتها معنى قيمها ، ومتى كان الأمر كذلك ، فان

العقل يمكن إدراك هذه القيم دون توقف على موجه خارجي ، وأحكام الشرع على الأشياء والأفعال بالحسن أو القبح أو بالحلال أو الحرام ، إنما تتأسس على طبيعتها الذاتية ، ويصرح هؤلاء بأن الله لا يمكن أن يريد شيئاً ليس متفقا مع الطبائع التى خلقها ، والخير والشر اللذان يحكم بهما على الأشياء إنما يرجعان إلى ما فى طبيعتها منهما[1] .

* وأما المذهب الثانى فهو الذى يمثله علماء الاجتماع ، ويتزعمهم فى هذا المقام ، عالم الاجتماع الفرنسى « دور كايم » ، فقد ذهب إلى أن الامور الاخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية ، والدليل على ذلك أن الافراد يضحون فى سبيلها بما يملكون ، مما يدل على أنها لا نظير لها ، ولكى تظل كذلك ، فلابد أن تكون العواطف التى تحدد قيمتها لها نفس الطابع ، أى يجب أن تكون هى الاخرى منقطعة النظير بين سائر الرغبات الإنسانية ، ولابد أن تكون لها مكانة وطاقة تجعلانها ذات مكانة خاصة بين أفعالنا ، والعواطف الجماعية هى التى يتوافر فيها هذا الشرط ، لأنها ليست سوى صدى لما فى نفوسنا من صوت الجماعة العظيم ، فانها تخاطب ضمائرنا بلهجة مختلفة تماما عن لهجة العواطف الفردية ، وبسبب أصلها ، فان لها سلطانا وقوة ، ومن هنا يتبين كيف أن الاشياء التى ترتبط بها هذه العواطف تشارك فى هذه المكانة نفسها ، وتحتل مركزا عاليا ، يسمو على سائر الامور ، بمسافة مقدارها هو مقدار المسافة التى تفصل هذين النوعين من حال الشعور[2] .

* والمذهب الثالث الذى يقرر أن « الله » هو مصدر القيم ، يمثله معظم علماء اللاهوت المحافظين . ويتأسس هذا المذهب على الإيمان بأن الاشياء

---

(١) انظر : د. عبدالرحمن بدوى : الاخلاق النظرية ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

والافعال لا تحمل فى ذاتها أية قيمة ، وإنما الذى يضفى عليها الأحكام التقويمية هو الوحى الصادر من الله سبحانه وتعالى ولقد مثل هذا الاتجاه كثير من مفكرى الاشعرية ، فى نطاق الفكر الاسلامى وكثير من لاهوتيى المسيحية ، حتى لقد قرر بعضهم أن العقل الإنسانى الخالص ، لا يمكنه التمييز بين الخير والشر ، ولو لم يشأ الله أن يكشف لنا عن قصده لكان من الممكن أن يقتل الولد أباه دون أن يكون مذنبا . وهذه الفكرة قد رددها أبو الفلسفة الحديثة « ديكارت » حيث رأى أنه لضمان القدرة المطلقة لله والعلو المطلق له ، ينبغى أن نقرر أن القضايا التى تبدو لنا متناقضة ، يمكن أن تكون صادقة ، لو شاء الله ذلك ، وأن الأفعال التى يستهجنها ضميرنا يمكن أن تكون مقبولة لو أن الله أقر ذلك .

• ولاشك فى أن أصحاب هذا الاتجاه يحملون بين جوانحهم عواطف مشبوبة تجاه « الله » المطلق تأدت بهم إلى هذا التصور ، فافترضوا وجود المستحيل أو انقلاب حقائق الأشياء ، متعلقين بعموم قدرة الله ومشيئته ، وهذه مبالغة يرفضها العقل ، تحقيقاً لمعنى التنزيه الالهى ، نعم إن قدرة الله عامة ، وكذلك إرادته ، ولكنهما لا يتعلقان إلا بالأمور الممكنة ، كما يقول الاثبات من المحققين الاسلاميين .

ثالثاً : العلاقة بين القيم والوجود :

• المقصود بهذا المبحث هو بيان ما إذا كانت القيم الأخلاقية معانى موجودة فى ذاتها ولذاتها أو أنها لا تكون مستقلة بذاتها ، بل توجد فى الافعال والاشخاص والمسألة هنا دائرة بين رأيين ، يرى أولهما أن هذه القيم لها وجود مستقل عن الافعال والاشخاص ، شأنها فى ذلك شأن الكليات والمفاهيم العامة ، ويمثل هذا الرأى الواقعيون ، وثانيهما يرى أن القيم لا توجد فى الواقع ، بل وجودها لا يتعدى الوجود النفسى الذاتى . ويقف « أفلاطون »

على رأس أصحاب الرأى الاول ، ونظريته فى « المثل » تشمل كل المعانى المجردة والقيم الاخلاقية على رأسها ، لانه يقرر أن مثال الخير هو رأس كل القيم العليا المجردة الموجودة وجوداً حقيقياً فى العالم العقلى المفارق . وقد تابعه كثير من الباحثين العقليين فى رأيه هذا ، نذكر منهم المفكر الإنجليزى المعاصر « سورلى » والمفكر الفرنسى « لوسن » وأما أصحاب الاتجاه التصورى ــ وهم الذين يرون أن المعانى المطلقة ليس لها مدلول مطلق خارجى بل هى مجرد تصورات ذهنية ــ فيطبقون مذهبهم هذا على القيم الخلقية ، ومعنى ذلك أنها لا تحمل معنى موضوعيا مستقلا ، وهذه الفكرة مرتبطة إلى حد كبير بمذهبهم فى الوجود ،

الفصل الثالث عشر

الأخلاق العملية

ذكرنا عند تقسيمنا للأخلاق أنها تتنوع إلى أخلاق نظرية ، وهي التى درسنا أظهر مباحثها فيما مضى ، وإلى أخلاق عملية ، وهي التى سندرس طرفا منها الآن . وطبيعة الجانب العملى فى الأخلاق تقوم على تحويل النظرية الخلقية إلى واقع حقيقى ، يتجلى فى سلوك الأفراد والجماعات ، ولولا هذا الجانب لما كان للأخلاق قيمة اجتماعية ، ولظل دورها قاصراً على أنها نوع من الطرافة العقلية واللذة النفسية . تلك التى يعبر عنها أحياناً فى نطاق الأعمال الأدبية بما يسمى « الفن للفن » فى مقابلة الرأى القائل « الفن للحياة » .

والمسائل التى تندرج تحت هذا اللون من الأخلاق تعنى معرفة الفضائل وكيفية تربيتها والرذائل وكيفية توقيها ، أما الفضائل فهى كالعفة والحلم والعدالة والشجاعة والصبر .. الخ وأما الرذائل فهى أضداد ذلك

وقد يبدو للناظر لأول وهلة أنه لا فرق بين هذا القسم والذى قبله ، على اعتبار أنه يدرس خصائص وطبائع مسائله ، كما أن القسم الأول كذلك ، إذ أنه دراسة لخصائص وطبائع الخلق مثلاً أو السلوك الإنسانى والمؤثرات فيه من وراثة وبيئة . نعم إنه لا فرق بين القسمين من حيث إن كلا منهما يدرس بعض المسائل ، ولكن هذا القسم ـ الأخلاق العملية ـ انما يؤكد بجانب الدراسة النظرية كيف نطبق هذه الدراسة على سلوكنا ، فتعرفنا مثلا كيف نأخذ حقوقنا ونؤدى واجباتنا ، ثم كيف نربى أنفسنا على الفضائل ونتأى بها على الرذائل .

ولقد أنفق كثيراً من المصلحين كل أوقاتهم فى تحويل الأخلاق النظرية إلى واقع عملى ، وسيبقى هذا العمل منهم مناراً للسارين وهداية للسالكين ، وسيخلد مواقفهم على مر الزمان . ونستطيع أن نضرب مثلا للمصلحين من

الفلاسفة بابن أثينا البار ومصلحها العظيم « سقراط » لقد أفنى حياته فى سبيل تدعيم أسس الحقيقة الثابتة ، وقد كان سلوكه مظهراً لمرآة نفسه ، وما كان أحراه لو كان يؤثر الراحة ألا يقف كالطود الشامخ فى وجه الطغيان الآخذ بتلابيب العقول والقلوب على يد السوفسطائيين ، ولكنه جاهد وناضل من أجل نجاح فكرته ، ثم إن المشهد الأخير لمسرح حياته ليعد من أجمل المواقف الدرامية ، التى ينبغى أن تكون ملهمة لأصحاب المواهب من المؤلفين والممثلين ، لقد عاش طريد المجتمع الذى يريد له أن يسير على خطا الحقيقة ، وقدم للمحاكمة وسهام الاتهام بالباطل تنوشه،وحسبنا أن نردد معه ما قاله لمتهميه عند محاكمته كما حكاه أفلاطون فى محاورة الدفاع « أما أننى قد جئتكم من عند الله فهذى آيتى : لو كنت نكرة من الناس لما رضيت مطمئنا باهمال شئون عيشى إهمالا طوال تلك السنين ، لأخصص لكم نفسى ، فقد جئتكم واحداً فواحداً ، شأن الوالد أو الأخ الأكبر ، فأحملكم على الفضيلة حملا . ولو كنت قد أفدت من ذلك أجراً أو جزاء لكان لذلك مدلول آخر ، ولكن هل تجرؤ حتى وقاحة المدعين أن تدعى أنى أخذت أجرا أو سعيت إليه ؟ إنهم لن يفعلوا ذلك لأنهم لن يجدو لذلك دليلا ، أما أنا فعندى ما يؤيد صحة ما أقول ، وحسبى بالفقر دليلا » إننا نجد فى هذا القول صدقاً فى التعبير يكشف عن سلوك عملى متزن ، تكون فيه الحقيقة الواقعية تطبيقاً صادقاً للقاعدة النظرية .

كما نستطيع أن نضرب مثلا للسلوك الفاضل الجاد من دائرة الأنبياء بالمسيح ومحمد عليهما السلام ، لقد كان الأول داعية للصفاء الروحى ، والرحمة واللين والتسامح والعفة والزهد ، وقد كان يحمل تلاميذه على هذا للسلوك وحسبنا فى ذلك قوله : « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن . وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا ، ومن سخرك ميلا واحدا فاذهب معه اثنين»وقوله : « قد سمعتم أن قيل للقدماء لا تزن ، وأما أنا فأقول لكم : إن كل من ينظر إلى امرأة

ليشتهيها فقد زنا بها فى قلبه ، فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك ، لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم ، وإن كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك ، لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم[1]

ولقد كان محمد ﷺ مضرب المثل فى السلوك القويم يرحم بنى بلدته ، وهم يقدمون له صنوف الأذى ، ويحلم معهم وهم أكثر الناس جرأة عليه ، ويعدل بينهم وهم أظلم الناس لأنفسهم فضلا عن غيرهم ، لقد كان منهجه « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » ولقد زكاه الله بقوله . « وإنك لعلى خلق عظيم » ثم بين لأصحابه أنه خير قدوة : « لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً .

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن قيمة الأخلاق العملية ، ورجاؤنا أن يكون لكل مناقبه ومبادئه وأخلاقه الفاضلة متمثلة فى السلوك العملى ، فعسى أن يغير الله ما بنا ولن يتأتى ذلك إلا أن نغير ما بأنفسنا ، ولقد صدق الله العظيم حيث يقول : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .. » .

والآن ننتقل إلى بيان بعض الفضائل العملية لا كلها ، فهى كثيرة ، وعلى الدارس أن يرجع إلى المصادر الكبرى ، وسيجد فيها ما يروى ظمأه ويشبع نهمه[2] .

---

(١) انجيل متى . الإصحاح الخامس . الآيات من ٢١ - ٣٧ .

(٢) على القارىء أن يرجع فى الفضائل العملية إلى كتابى : تهذيب الأخلاق لابن مسكويه وأدب الدنيا والدين للماوردى .

أظهر الفضائل العملية

الفضيلة هي : الخلق الطيب ، الذى يصبح عادة راسخة فى النفس ، والذى يترجم عنها السلوك ، وبهذا التعريف يتبين لنا أن الرذيلة هي : الخلق السىء . الذى يترجم عنه السلوك .

• ويكاد يكون هذا التعريف ملخصاً وافياً لكل التعريفات التى قيلت فى تعريف الفضيلة فقد عرفها « لالاند » فى معجمه الفلسفى بأنها « الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية » أو « الاستعداد الراسخ لإرادة الخير » وعرفها « فولكييه » بأنها « العادة التى بها تمتثل الإرادة للخير » ويعرفها القديس « توما الاكوينى » بأنها « صفة طيبة للنفس ، بها تستقيم الحياة ، ولا يسىء أحد استخدامها » . وقد عرفها « جولفييه » بأنها « استعداد راسخ لحسن الفعل ، اكتسبت على ضوء العقل ، وصاحبه المباشر هو الإرادة » . وفى هذا التعريف يظهر أن الفضيلة مكتسبة وليست فطرية ، والذى يسبق وجودها المكتسب ، هو الاستعداد الفطرى ، ومن قال بأنها فطرية فقد نظر إليها من هذه الناحية ، كما أنها تكتسب فى ضوء العقل ، وهذا بدوره يعطى لها معنى الثبات والرسوخ ، وفى نفس الوقت يتقرر أنها قامت على أساس من فهم النظام الأخلاقى وشروطه[1] ، وهي من جهة ثالثة تتعلق بالإرادة .

• وكونها مكتسبة فى ضوء العقل والإرادة يعزل تلك التصرفات التى ترى فى الظاهر كأنها فضائل ، ولكنها فى الواقع لا تكون كذلك ، لأنها لم تقم

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٤٣ .

على هذين الأساسين . فالذين يقلدون غيرهم فى أفعال الخير دون أن يكون لديهم تصور لأبعاد تصرفاتهم ، لا يسمون فضلاء ، لأنهم لم يتوفر لديهم ما أطلق عليه أرسطو اسم « القنية » أي الصفة التى تأصلت على أساس معقول وإرادة حاضرة . وإذن فالفضيلة تحتاج إلى « وعى » تام حتى تحوز هذا الوصف . وهذا بالضرورة يحدد الفرق بين السلوك العفوى والسلوك العاقل .

ولا شك فى أن إدخال عنصرى العقل والإرادة كأساسين تقوم عليهما الفضيلة ، يمكن أن يفسر لنا كيف يعتاد الإنسان عليها ، بحيث تصبح ملكة راسخة عنده ، إن عنصر العقل يقوم بعملية الموازنة فيما يعرض على النفس من رغبات وشهوات ، ويحدد أفضل الوسائل لنيلها ، والإرادة هى التى تحمل الإنسان على فعل ما اختاره العقل ، وتضبط النفس الشهوانية حتى لا ترتكب ما يلام عليه . أو يخجل منه وهنا تستقيم حياته النفسية والخلقية ، فيكون ماضيه سلسلة من الذكريات الطيبة . وأما أفعاله المستقبلة فستكون فاضلة كذلك ، لأن ما يصدر عنه إنما يكون من وحى العقل والإرادة الخيرة .

وحدة الفضيلة وتعددها :

الفضيلة من حيث هى استعداد لإرادة الخير ، تكون واحدة ، لأن هذا الاستعداد جوهر واحد ، وإنما يختلف باختلاف موضوعاته ، ولذلك يمكن حملها على كثير من الموضوعات فيقال مثلا : العفة فضيلة ، والصبر فضيلة الخ ، ومن ثم رأينا كثيراً من المفكرين الأخلاقيين ـ وبخاصة اليونانيين ـ يذهبون إلى وحدتها . فأفلاطون وأرسطو والرواقيون يقولون بذلك ، وعبارة شيشرون هى : من ملك فضيلة ملك الفضائل كلها . وقد وافقهم على ذلك بعض الأخلاقيين فى العصور المختلفة . مثل « ديكارت » و « كانت » و « كيركيجارد » وغيرهم .

* وإذا كانت الفضيلة واحدة فى نظر هؤلاء لها مصدر وحدتها ؟ يقرر أرسطو أن وحدتها ترجع إلى ملكة التفكير أو التعقل ، ويرى « كانت » أن الإرادة الخيرة ، هى الأصل فى وحدة الفضيلة ، ويقرب منه جداً ما ذهب إليه « كيركيجارد » فقد عزاها إلى ما أطلق عليه اسم « الطهارة القلبية » مبيناً أن هذه الطهارة هى التى تمنع من تحالل الملكات الجزئية ، والفاضل هو ذلك الشخص الذى يضم بين جوانحه قلباً بسيطاً محباً قادراً على عمل كل فضيلة إنها من الترابط بحيث إنه لو حصل المرء واحدة فقد حصل الكل وآية ذلك أنه لا صراحة بدون شجاعة ، ولا محبة بدون تواضع ، ولا عدالة بدون محبة. ومن شروط الصراحة والشجاعة التواضع ، كما أن الشجاع لا بد أن يكون جواداً أميناً متواضعاً صادقاً ، والمحبة تجمع الفضائل ، وبدونها ان تكون سائر الفضائل سوى دعاوى عريضة .

* ويوضح « كانت » وحدة الفضائل وبيان مصدرها بقوله : « إن الإرادة الخيرة هى مطلقا ، ومبدؤها ينبغى أن يكون أمراً مطلقاً ، هى غير محددة تجاه الموضوعات كلها إنها لا تتضمن إلا صورة الإرادة بوجه عام ، وهذا على شكل استقلالى ذاتى ، أعنى : أن قابلية مبدأ كل إرادة خيرة لأن يصبح قانوناً كلياً ، هو القانون الوحيد ، الذى تفرضه إرادة كل موجود عاقل على نفسها[1] .

أنواع الفضائل :

* يبدو وهذا العنوان متعارضاً مع ما ذكرناه عن وحدة الفضيلة ، ذلك لأن التنوع ينافى الوحدة ، ولكنه ـ فيما نعتقد ـ تعارض ظاهرى، لأن الجهة منفكة كما يقولون ، فهى واحدة من حيث مصدرها وأصلها ، متنوعة من جهة موضوعاتها ، ومن ناحية أخرى ، فان الذين يقولون بوحدتها إنما يعنون

(١) نفس المرجع ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

بذلك الترابط التام بين موضوعاتها، بحيث لا يتخلف واحد من هذه الموضوعات بناء على أنها مؤسسة على العقل والإرادة الخيرة أو طهارة القلب. وإذن فتنوعها يقصد به تعدد صورها وأشكالها أو إن شئت قلت: تعدد موضوعاتها وعلى هذا فلا تعارض بين المبحثين على الإطلاق.

وقد أدلى كل من اللاهوتيين والفلاسفة برأيهم في تنويع الفضائل، فأما الأولون فقد تنوعت لديهم إلى ثلاثة أنواع.

١ — الفضائل الدينية: وموضوعها «الله» وهي الإيمان — والرجاء — والمحبة.

٢ — الفضائل العقلية: وموضوعها «ملكات الإنسان العقلية»، وهي التمييز، — والحكمة.

٣ — الفضائل الأخلاقية: وموضوعها: «سلوكيات الإنسان العاقل» وهي كثيرة منها: الفطنة، والشجاعة، والعدل، والعفة.

وأما الفلاسفة فقد تنوعت لديهم إلى:

١ — فضائل شخصية: مثل: العفة، والشجاعة.

٢ — فضائل اجتماعية: تتعلق باحترام نظام الأسرة، والمهنة والوطن.

٣ — فضائل عامة تتعلق بتنظيم العلاقات بين الناس، مثل الأمانة — الأدب — التواضع[1].

وسنتكلم الآن عن بعض هذه الفضائل باختصار.

١ — فضيلة الحكمة:

يرى سقراط أنها أم الفضائل، وملاك الشيم الإنسانية لأنها مصدر ما سواها من الفضائل، ويعنى بها «تمام العلم وكمال المعرفة».

---

(١) نفس المرجع ص ١٥٤

ويرى أفلاطون أنها : الفضيلة العليا التى تنشأ من سيطرة القوة العاقلة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية . وعرفها ابن مسكويه بأنها : معرفة المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل . وهـذه التعريفات لم تتباعد ، وعلى كل حال فان للحكمة أثراً بعيد المدى فى ضبط سلوك الأفراد والجماعات ، لأنها تجنب الإنسان الوقوع فى الخطر ، كما أنها تجعل صاحبها يتجه دائماً نحو إصابة الحق فى العلم والعمل ، ولقد بين الله أن من يؤتاها فقد أوتى خيراً كثيراً ، قال تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب » :

٢ — فضيلة العفة :

عرفها الأخلاقيون بأنها : « ضبط النفس عن الشهوات وقصرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته ، واجتناب الإسراف والتقصير فى جميع اللذات وقصد الاعتدال » والفرق بينها وبين القناعة واضح لدى علماء الأخلاق ، لأنها أعم من القناعة ، إذ العفة ضبط النفس عن جميع الشهوات ، سواء منها ما كان من مطالب البدن أو غير ذلك ، بخلاف القناعة فانها قاصرة على الاكتفاء باليسير من مطالب البدن ، كما أن العفة فضيلة ذاتية لا تتغير بتغير الأحوال والأفراد . أما القناعة فهى أمر نسبي يختلف من شخص لآخر .

والعفة بهذا المعنى أصل لكثير من الفضائل كالصبر والقناعة ، والصدق ، والحلم والسخاء والعدل . فمن حرمها فان توجد لديه واحدة منها . ومن ثم نرى أنه لكي تعيش الأفراد والمجتمعات عيشة أخلاقية ، فلابد من التمسك بهذه الفضيلة . وما أجمل أن يتحلى المرء بقول حسان بن ثابت شاعر الرسول :

فلا المال ينسيني حيائى وعفتى ولا واقعات الدهر يفللن مبردى

* التقشف يعني الحرمان من مطالب البدن المادية ، وإيثار حياة الخشونة على حياة الترف والتنعم ، هو تشدد في معارضة مظاهر الحياة المعتدلة فضلا عن الحياة الناعمة ، ولا يأخذ هذا المعنى إلا إذا كان في الإمكان تحقيق حياة أفضل من الناحية المادية ، وعلى هذا فالفقراء الذين لا تتوافر لديهم ضروريات الحياة لا يمكن أن يقال عنهم إنهم متقشفون إلا بضرب من التجوز ، إن موقف المتقشف يصدر عن شعور باطني بأن اللذات خداعة ، لأنها تفضي إلى آلام جسام ، وقد يدخل في المسألة عامل الربح والخسارة فيدعي بأن تكاليفها باهظة ، لا تتفق مع ما توفره من متعة . ومنهجه هو : الاكتفاء بالحد الأدنى الذي يحفظ عليه حياته ، ويكفل بقاء نوعه .

• فاذا ضم المتقشف إلى موقفه هذا ، قصداً معيناً ، هو مزيد من السيطرة على النفس الحيوانية والخلوص إلى عالم الروح فانه يسمى « زاهداً » وهذا الزهد قد يكون معتدلا ومقبولا من الناحية الأخلاقية ، وقد يكون زهداً غير أخلاقي ، فاذا اقتصر على ضبط شهوات النفس والسيطرة عليها ، حتى تتعود على تحمل الحرمان إن وقع ، كان ذلك مقبولا ، أما إذا كان لمجرد التلذذ بالحرمان والألم ، فان هذا لا يعد زهداً مقبولا ، بل يكون ولعاً بالآلام وهو حالة مرضية ، ليست من الأخلاق في شيء .

• وقد يكون مبعث الزهد غاية دينية ، هي « التشبه بالله » كما يذهب إلى ذلك كثير من الزهاد في بعض الديانات ، وعلى الأخص : المسيحية والبوذية ، وهنا يأخذ معنى سلبيا جافاً يؤدي إلى الانقطاع الكامل عن الحياة ، وإيثار حياة العزوبة ، والخلوص إلى الحياة الروحية الخالصة ، وفي هذا المعنى يقول القديس « توما الأكويني » : « إن أولئك الذين يسعون إلى التشبه بالله لا يعرفون شهوات دنيوية ، ولما كان الاتصال الجنسي يمنع العقل من الانصراف

الكلي إلى عبادة الله ، فان العفة المستمرة ، والزهد الدائم فى كل متع الحياة ، هما شرطان للكمال الدينى[1] .

* ولا شك فى أن هذه مغالاة تنفر منها الطبيعة الإنسانية المعتدلة ، والفضائل فى مجموعها إنما تقف في مرحلة وسطى بين الإفراط والتفريط ، ومن الثابت أن الأمور الفطرية التى زود بها الإنسان لابد أن تشبع ، والقوانين الإلهية والمبادىء الأخلاقية الصحيحة ، هى التى ترسم الطريق الصحيح لإشباعها ، والجنوح بها إلى ناحيتى الإفراط أو التفريط ، ليس لصالح الإنسان ، وبالضرورة ليس لصالح الأخلاق الفاضلة .

لذا رأينا الإسلام – وهو دين الوسطية – يحارب حدى التطرف: الافراط والتفريط ، يشير إلى هـذا قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا »[2] ، وقوله : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما »[3] كما أن الاخلاقيين المعتدلين يحاربون ذلك أيضاً ، فأرسطو ينكر الزهد اللاأخلاقي ، ويرى أن الإنسان ينبغي أن يتخذ طريقاً وسطاً معتدلا ، وهو إذا التذ لا يكون ذلك إلا بالأمور الشريفة ، وأما سواها فلا تحدث له لذة ، ولا يستطيب الأمور التى ينبغى ألا يطلبها ، وهو يطلب كل الأشياء الملائمة التى تفيد الصحة وسلامة البدن ، يطلبها باعتدال وعلى نحو مناسب ، بشرط ألا تكون عائقة لغايات أكبر منها أو تكون مضادة لما هو نبيل ، أو تتجاوز الوسائل الأخلاقية .

* وكذلك أنكر الزهـد طائفة من المفكرين المحدثين ، منهم :

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٨٣ .
(٢) سورة الإسراء : آية ٢٩ .
(٣) سورة الفرقان : آية ٦٧ .

« جون استيوارت مل» و «نيتشه» الذى أوضح فى كتابه « سب الأخلاق» أنه موقف يعبر عن بلادة الحس والشعور لدى صاحبه ، وسخر من كل الفلاسفة الذين يدعون إليه ، ولا شك أن حكمه على الزهد والزهاد لا يقبل ، لأنه مفكر مادى أنانى ، وقد أغراه الموقف المتشدد من الزهاد تجاه متع الحياة الدنيا بهذا التطاول ، ويبقى أن نقرر ما ذكرناه آنفاً من أن الاعتدال فى كل شىء هو أساس الفضائل .

٣ — فضيلة الصبر :

عرفها ابن مسكويه بأنها : « مقاومة النفس الهوى ، لئلا تنقاد لقبائح الأشياء» أو هى : «احتمال الكد» . ولاشك أن حيازة فضيلة الصبر إنما يكون انتصاراً على النفس الأمارة بالسوء ، وإذا ما حيزت هـذه الفضيلة كانت فى مواجهة الرذائل عبارة عن : ثبات باعث الدين فى مقابلة باعث الشهوات ، كما يقول الإمام الغزالى . ولما كانت هذه الفضيلة من أسمى الفضائل الإنسانية ، فقد وصف الله الصابرين بأحسن الأوصاف ، وذكر الصبر فى نيف وسبعين موضعاً ، وأضاف أكثر الدرجات إليه . قال تعالى : « وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . كما أبان أنه دليل على تحمل التبعة والمسئولية قال تعالى « لتبلون فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً ، وإن تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الأمور » .

ولقد ورد فى الحديث الصحيح أن الصبر نصف الإيمان . فما أجدر الأفراد والأمم أن تتمسك بهذه الفضيلة لا سيما عندما تعتريها النكبات والأزمات . وينبغى أن نبين أن هناك فرقاً واضحاً بين الصبر ، والرضا بالواقع الذى ينبىء عن الذلة والإستكانة ، فان هـذا لا يكون صبراً ، ومن هنا نؤكد أنه يجب على الدارس ألا يخلط بين مفاهيم الأشياء المتقاربة حتى لا يقع فى الخطأ حين يحكم عليها .

أقسام الصبر :

* من تعريفات الصبر التى مرت بنا آنفاً « احتمال الكد » وهو تعريف أعم وأشمل، لأنه يندرج تحته ما كان مبعثه العقل الخالص أو القانون الأخلاقى وما كان مبعثه الدين ، غير أن الصبر الذى يكون مبعثه الدين يظهر تنوعه إلى عدة أقسام هي : الصبر على الطاعات ، والصبر على المعاصى ، والصبر على المصائب والأهوال .

والأول معناه : احتمال الكد فيما توجبه التكاليف الشرعية فى جانب الفعل (تنفيذ الأوامر) .

والثانى معناه : احتمال الكد فيما تنهى عنه الشريعة (تجنب النواهى) .

والثالث معناه : احتمال الكد فيما يصادف المرء من مصائب ، كنقص فى الأموال والأنفس والثمرات ، وقد يقال : إن هـذه الأقسام قد تتأسس على القانون الأخلاقى بعيداً عن الدين ، وبخاصة عند أصحاب الأخلاق المثالية . ونقول : إن ذلك صحيح ، ويبقى الفرق — حينئذ — بين الأساس الدينى والاساس الاخلاقى العقلى هو نفس الفرق فى قوة الإلزام بين الدين والاخلاق وكذلك فيما يترتب على الموقف الأخلاقى من ثمار ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل عند حديثنا عن الضمير الدينى والضمير الأخلاقى .

* والذى يجب أن ننوه به هنا : أن الدين الإسلامى فى هـذا المقام ، قد عالج المسألة على أساس مما تحتمله الفطرة الإنسانية ، فلم يكن منهجه بالمنهج الجاف الذى يلزم بالتنفيذ دون انتظار لجزاء تجاه الأحداث والمواقف ولم يكن بالمنهج الذى لا يجعل حداً لمطالب النفس الشهوانية ، بل كان بين ذلك قواما ، يرشد إلى ذلك قوله تعالى : « لكى لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم » .

* ويمكن أن يقسم الصبر تقسيماً آخر باعتبار قوته وضعفه ، فهو بهذا الاعتبار ينقسم ثلاثة أقسام أيضاً : ذلك لأن الإنسان إذا قويت إرادته أمام موقف اختبارها — فعلا أو تركا أو ابتلاء في شيء يحبه — كان صبره والحالة هذه قد بلغ التمام والكمال ، وعلى النقيض من ذلك الشخص الذى ضعفت إرادته أمام مواقف الاختبار ، فلم يحتمل الكد فيما اختبر فيه ، فهذا يكون الصبر عنده فى أدنى درجاته ، إن لم نقل إنه ليس بموجود ، وبين هذا وذاك ، الشخص الذى لم يرق إلى رتبة الصابرين الحقيقيين الذين بلغ صبرهم درجة الكمال ، ولم ينزل إلى مستوى الغافلين الذين تضعف نفوسهم أمام أى ابتلاء .

الآثار النفسية والإجتماعية للصبر :

* من أبرز ما يحدثه الصبر من آثار على النفس البشرية هو « الرضا » التام أمام أحداث الحياة ، فلا تذهب النفس حسرات على أمر ضاع ، ولا تنخلع فرحاً أمام أمر أتى . وهذا ما عناه بعض الكاتبين حين قال : الصبر ألا تفرق بين حالى النعمة والمحنة ، مع سكون إلى طرفيهما ، والوقوف مع البلاء بحسن الأدب كالوقوف عند النعماء .

* وأما آثاره الاجتماعية فكثيرة . لعل أظهرها أن الفرد عندما يكون راضياً ، غير غاضب أمام الأحداث والمواقف ، يكون كائناً سوياً ، يصل أثره الإيجابى إلى المجتمع ، فلا تهدهده الابتلاءات التى تشل حركته فى الحياة ، ولا تبطره النعمة فيطغى ويتكبر ، فهو بين مقامى الصبر والشكر وهو نوع من الصبر الإيجابى . ثم إن الصابر من ناحية أخرى يغفر للمسىء ولا يقابل السيئة بمثلها ، بل يكظم غيظه ، ويعفو عن الناس ، من ثم رأينا القرآن الكريم يعتبر هاتين الخلتين من أحسن الخلال ، التى ينبغى أن يتحلى بها الإنسان ، بل إنه

قد عد ذلك قمة فى الإحسان ، قال تعالى : « . . . والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ، والله يحب المحسنين »[1] ، إنهما — كظم الغيظ والعفو — من إحسان النفس وسخائها . وهـذا لا يدانيه إحسان اليد بالإنفاق فى السراء والضراء ، كما لا يدانى الشىء المادى ، الأمر الروحى المعنوى .

ه ولو تصورنا مجتمعاً لا يقف أفراده رابطى الجأش أمام المطالب الدينية والاجتماعية التى توجب ذلك . كمنازلة الأعداء ، أو الأعمال التى يتوقف عليها سير الحياة الاجتماعية ، لماذا يكون وضع هـذا المجتمع ؟ إنه بلا شك سيكون مجتمعاً مهترئاً ممزقاً ، غير جدير بالنصر فى معركة الجهاد ، وغير خليق بالحياة الاجتماعية الكريمة .

* من ثم رأينا الأخلاق المثالية ، ومن قبلها الدين الصحيح ، يعملان على تربية الأفراد تربية تؤهلهم لتحمل عبء التكاليف الشرعية والاجتماعية ، فى ظل القانون الأخلاقى ، الذى يشكل عند الأفراد الملكة المستمرة التى تراقب أعمالهم ، فتمدحهم عليها إن كانت خيراً ، وتؤنبهم إن كانت شراً .

٤ — فضيلة الصدق :

عرف الصدق بأنه : « الإخبار عن الشىء بما هو عليه » ومعناه أن يكون الخبر مطابقاً للواقع . ولكن ينبغى أن يقيد هـذا التعريف ، فيقال : بشرط ألا يكون فى الصدق ضرر على الفرد والجماعة . فمثلا الجندى الذى أسر فى يد العدو فسئل عن مواضع قواته ، فان التزم الصدق كان فيه كل الضرر ، وكذلك الطبيب الذى يرى أن مريضه لن يبرأ لأن مرضه مستعص ، فالصدق هنا غير مستحب ولذا قيل : « ما كل حقيقة يجب أن تقال » والصدق بالمعنى الذى نقلناه،

(١) سورة آل عمران : آية ١٣٤ .

مقيداً بالشرط الذى أضفناه ، هو من أسمى الفضائل ، ولقد قال فيه «صمويل سميلز» : « الصدق ملاك المجتمع الإنسانى ولولاه لفنى وتداعى بناؤه فأصبح فوضى ، والكذب لا يدعم البيوت ولا الأمم ، وقد يكون الكذب أحقر الرذائل ، وقد يكون الباعث عليه العناد وفساد النفوس ، ولكنه فى الغالب نتيجة جبن النفوس الفاسدة » .

ه ولكن يبدو أن الصدق بالمعنى الأخلاقى ، ينبغى أن ينظر إليه نظرة أبعد من مجرد كونه مطابقة الخبر للواقع ، طالما أننا نتكلم فى الأخلاق ، فتكاد توحى هذه الكلمة بالإخلاص فى النوايا والأفعال ، وهى هنا ضد النفاق أيضاً وليست ضد الكذب وحده ، وتعنى كذلك : الأمانة مع النفس ومع غيرها ، ومتى كانت هكذا استلزمت فضيلة أخرى هى فضيلة المراقبة ، والوعى الكامل . وذلك باستحضار المقياس الذى توزن به الأفعال والأقوال ، بل خطرات النفس ، حتى يكون الإنسان صادقاً ، سواء أكان هذا المقياس هو الحاسة الخلقية « الضمير » أو القانون الأخلاقى فى نظر أصحاب الأخلاق المثالية ، أم « القانون الإلهى » فى نظر أصحاب الأخلاق الدينية ، وتستلزم فى نفس الوقت فضيلة الشجاعة ، حين يكون قول الصدق أو عمله محوطاً بالمخاطر ، وتستصحب العدالة كذلك ، على اعتبار أنها تكون أثراً من آثار الصدق ، فاذا صدق القاضى فى تحرى الحقيقة ، واطمأن إلى حيثيات الحكم ، فان صدقه هنا يؤدى إلى العدالة لا محالة .

* ويستبين مما سبق أن للصدق مظهرين :

أحدهما : ظاهر ، وهو الصدق فى الأفعال والأقوال .

وثانيهما : باطن ، وهو صدق الأفكار والنوايا ، والأول يضاده الزيف والتمويه والخداع ، وهى رذائل كلها ، ما لم يصطلح عليها فى العلاقات السياسية

والاجتماعية وحينئذ تكون مشعوراً بها ومعروفة لدى المتعاملين على أساسها ، وأظهر ما يكون ذلك فى البروتوكولات والحفلات الرسمية ، ومتى تواضع الناس على أنها مجرد رسوم شكلية ، وليست من الحقيقة فى شىء ، فانها لا يمكن أن تدخل مجال التقويم الأخلاقى ، لأنها خالية عن النوايا والمقاصد وهما ركيزة الحكم الخلقى .

• والصدق فى القول يضاده الكذب ، وهو ناشىء عن عدة دوافع ، لعل أظهرها ، الحرص على المصلحة الشخصية ، ووجود الأمراض النفسية ، كالكبرياء ، والمبالغة ، والجبن ، وعدم القدرة على مجابهة الحقيقة ، وغايته : التخلى عن الفوائد البعيدة التى تترتب على الصدق بغية إدراك المنافع القريبة التى يجلبها الكذب . والصدق هنا يحمل فى ذاته معنى إيجابيته إنه بسيط ومطابق للحقيقة ، وأما الكذب فلما كان تغييراً للواقع ، فانه لا يملك دليل قبوله ، ولذا نراه مكشوفاً دائماً مهما حاول الكاذب ستره ، وكم رأينا كثيراً من الكاذبين يعترفون بالحقيقة الصادقة ، وليس ذلك راجعاً إلى صحوة الضمير وإنما مرده إلى كشف شوءته .

• والصدق فى الأفكار يعنى : ألا يقدم المفكر أو الباحث فكرة ما ما لم تكن مدعمة بالأدلة والشواهد على صدقها ، والذى لا يفعل ذلك يكون مزيفاً كما يقول « جوستاف بيلو » إنه يرى أن العالم الذى يقدم وقائع وهمية متخيلة على أنها معطيات ملاحظة ، أو يزيف فى الأرقام التى سجلتها أدواته ، أو يخفى التجارب التى لا تؤيد نظرياته ، كل هذا ابتغاء إقناع الناس بصحة نظريته ، هذا العالم يعد فى نظر العلم ، مثل الغشاش أو المحاسب الذى يزيف فى دفاتره فى عالم المال[1] .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : الاخلاق النظرية ص ١٩٠ .

ه وماذكره « بيلو » يفهم منه ماينبغي أن يكون عليه منهج البحث العلمي وهذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم « أخلاقيات الباحثين » ومن صميم هذه الأخلاقيات الصدق في نسبة الآراء والأفكار إلى أصحابها ، ولقد كان هذا الخلق معدوما لدى القدماء ، حتى ليخيل إليك وأنت تقرأ لأحدهم أن جميع ما ذكره من آراء إنما هي من عنده هو ، بينما الحقيقة خلاف ذلك ، بل إن الأمر ظل على هذا حتى القرن السابع عشر، وفي هذا المعنى يقول « دوهيم » : « في القرن السادس عشر والسابع عشر ، كان من النادر أن يذكر المؤلف اسم من استعار منه فكرة ما ، بل كان يتظاهر بالتحصيل الواسع ، ولا يذكر سوى الكتب التي لم يأخذ منها ، ولم تتورع أكبر العقول على أن تنتحل لنفسها ما للغير ، ويوجد على هذا شواهد مخزية[1] .

* أرأيت إلى أي حد يكون « الصدق » مفتاحاً لكثير من الفضائل ، ومغلاقاً لكثير من الرذائل ، في الفكر والقول والسلوك ، وإذا وصف بعد ذلك بأنه على رأس الفضائل ، فيكون هذا قولا لا مبالغة فيه ، بل إنه الحق الذي لا يحتاج إلى برهان ، ومتى تطابقت أفكارنا وأقوالنا مع أفعالنا كنا موصوفين بحيازة فضيلة « الصدق » ومتى ظل هناك بعد بين الأقوال والأفعال فسنظل في دائرة من يقول ولا يفعل ، كبر ذلك مقتاً عند الله ، وفي نظر القانون الأخلاقي ، وصدق الله العظيم إذ يقول : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون »[2] .

ويقول المفكر الفرنسي « برجسون » : « لا تصغوا إلى مايقوله الناس ، بل انظروا ماذا يفعلون » .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) سورة الصف : آية : ٢ ، ٣ .

وفى رواية : « جيته » رأى « فاوست » أن يستبدل بالعبارة الواردة فى إنجيل « يوحنا » « فى البدء كان الكلمة » عبارة هى أحرى بأن تكون مقدمة ، وهى : « فى البدء كان الفعل » .

٥ — فضيلة العدالة :

* تعرف صفة العدل بأنها : « الإرادة الراسخة والدائمة . لاحترام كل الحقوق ، وأداء كل الواجبات » وقد عرفها أفلاطون بأنها « التوازن بين قوى النفس الثلاث ، العقلية ، والغضبية والشهوانية » ويأخذ بعض مفكرى الإسلام بهذا التعريف ، فابن مسكويه والغزالى يؤثرانه على غيره من التعريفات ويظهر أن هذه النظرة النفسية ليست هى العدالة بالمعنى الاجتماعى ، ولكنها حالة توجب أن يكون الإنسان عدلا ، لأن العقل متى سيطر على قوتى الغضب والشهوة كانت أحكامه صادرة عن تدبر وروية ، غير واقعة تحت أى مؤثر قد يخرج الأحكام عن غايتها .

* والعدالة فضيلة فردية واجتماعية معا ، فأما إنها فردية فلأنها مظهر لتوازن نفسية الإنسان العادل ، والتناسب بين قوى الإنسان الثلاث — كما أشار إلى ذلك أفلاطون — أمر يرجع إلى الإنسان نفسه ، إما لذاته كنتيجة لتأملاته ومعرفة مراتب قواه النفسية ، وأيها ينبغى أن تكون لها السيطرة على سواها وإما بتأثير ما حصله من علم ومعرفة .

* وأما إنها اجتماعية ، فلأنها تراعى حقوق الآخرين ، وما يجب نحوها من تقدير واحترام وهى مظهر من مظاهر المجتمع المدنى المتحضر ، كما يقول أرسطو ، وفى نفس الوقت ملتقى النموذج الفردى بالنموذج الاجتماعى ، كما يقرر أفلاطون ، بل إنه يوسع دائرة العدالة فلا يقصرها على الفرد والمجتمع فحسب ، بل تتعداها إلى ما يمكن أن يسمى بالعدالة الكونية ، والتى مظهرها

سير الكون حسب ترتيب وانسجام واتفاق . وكأنه هنا لا يقصد إلا عدالة الناموس الآلهي الذى يخضع الكون كله لترتيبه ونظامه .

العدل بين الثبات والتغير :

• الإذعان للقواعد المقررة فى مجتمع ما ، بغض النظر عن قيمتها ومردودها، يسمى بالعدل الاستاتيكى ، أى الثابت ، والعادل هو الذى يحكم بها ويمتثل لها، فالقاضى الذى يطبق قانون بلده بدقة ، والمعلم الذى ينفذ المنهج الدراسى بصرامة كلاهما عادل ، والإنسان الذى يخضع للقانون ويسير فى كل ضروب حياته حسب القواعد المعروفة فى مجتمعه إنما يتحرى العدالة فى حياته . وقد تكون قواعد العدالة غير ملائمة ، وقد تكون مناهج التعليم غير مناسبة ، وقد يكون هناك تطلع للتغيير والتطوير . ولكن . . . حتى يحدث ذلك ويرضاه المجتمع ، لا بد من الاحتكام إلى قانون ما فمظهر العدل الثابت هو الإذعان والتطبيق لتلك القواعد .

• ويقرر بعض الباحثين أن هذا النوع من العدل ، هو الذى يعطى قيمة أخلاقية لمراعاة القواعد والتعليمات أيا كانت ، حتى ولو لم تكن ذات طابع أخلاقى فى جوهرها ، لأنه فى المقام الأول ، القاعدة الأخلاقية الضامنة لوجود الجماعة ، وإذن فمن الظلم الخروج على هذه القواعد ، وانتهاكها ، لأن ذلك سيؤدى حتما إلى فقدان الرباط الاجتماعى[1] .

• ولا شك فى أن العدل بهذه الصورة يسد منافذ الإصلاح والتطوير ، وهو عدل صورى بحت ، لأن العدل الحقيقى هو الذى يتغيا صالح الإنسان من حيث هو عضو فى جماعة ، وإذا كان قد حتم الوضع الاجتماعى وجوده فينبغى أن

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ١٦٧ .

يكون ذلك فى حدود موقوتة ، وإلا صار سلوك الأفراد ضربا من السلوك النمطى الذى يفقد الحياة الإنسانية الواعية معناها .

• من ثم نرى أن الوجه الثانى للعدل هو الذى يحل المشكلة ، بل لعل الوجه الأول الذى ذكرناه إنما يكون بمثابة المبرر لوجود هذا النوع . وهو مايطلق عليه اسم « العدل الديناميكى » وأعتقد أنه المعول عليه فى مجال الأخلاق ، لأنه لايعنى سوى القاعدة التى يجب أن تتمشى معها كل القواعد ، حتى يمكن الحكم عليها حكما أخلاقياً ، أو هو « معيار أخلاقية القواعد » ولهذا كان دعوة إلى مثل أعلى للعدالة يتصوره دعاة التغيير والإصلاح . ولما كان هؤلاء الدعاة يختلفون فى تصورهم لهذا المثل الأعلى ، فلا يمكن أن نحدد مقدماً مضمون العدل الديناميكى ، وبالضرورة لايمكن أن يكون ثابتاً[1] .

العدالة التعويضية والعدالة التوزيعية :

• فرق القديس « توما الأكوينى » فى شرحه لكتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو ، بين نوعين من العدالة ، أطلق على أولهما اسم (العدالة التعويضية) وعلى ثانيهما اسم (العدالة التوزيعية) ، وعنى بالأول : إعطاء كل ذى حق حقه مع مراعاة المساواة المادية فى التبادلات ، ومتى قامت العلاقات بين الأفراد على هذا المستوى فقد تحقق هذا النوع من العدالة . وتنتهك هذه العدالة بالتعدى على حقوق الغير ، فى النفس أو فى المال أو سوء المعاملة إلخ ، وكل انتهاك لها يلزم المتعدي بالتعويض .

• ويدخل فى هذا النوع : كل مايجب نحو الغير من احترام وتقدير فى المعنويات والماديات بحيث يكون التعدى عليها مؤاخذاً ، وذلك كاحترام

---

(١) نفس المرجع .

الأشخاص واحترام الكلمة ، والمواثيق والمعاهدات ، والانصاف ، والاعتراف بالجميل .

* وأما النوع الثاني فقد عنى به : تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع ، بحيث ينظر إلى الجميع نظرة واحدة لاتفاوت فيها بين الأفراد ، وهي التي يعبر عنها ، بأن الجميع ينبغي أن يكونوا أمام القانون سواء ، وانتهاك هذا النوع من العدالة يكون بالمحاباة والمجاملات والتفاوت في النظرة إلى الأفراد ، وقد عبر عن هذا النوع في مجتمعاتنا المعاصرة (بالعدالة الاجتماعية) وبغض النظر عن التطبيقات التي تحل بهذه العدالة فانها في ذاتها عامل من عوامل استقرار المجتمع ، وإذا طبقت على أساس أخلاقي لاعلى أساس قانوني فلربما حلت كثيراً من مشاكل المجتمعات ، إن لم تحل كلها . وهنا يبرز الفرق مرة أخرى بين القانون الأخلاقي النابع من أعماق الضمير ، والقانون الوضعي الشكلي ، الذي لاسلطان لتنفيذه إلا قوة البوليس .

* وينبغي أن نشير هنا إلى نقطة هامة هي أن العدالة الاجتماعية التي نعنيها في مجال الأخلاق ، لايمكن أن تغفل الفوارق الطبيعية بين الأفراد من حيث الذكاء وقوة الاستعداد للعمل ، والقدرة على القيادة ، وكذلك مايملكون من ماديات بطرق أخلاقية . من ثم نرى أن تذويب الفوارق أو تقريبها ، بدعوى تحقيق العدالة الاجتماعية ، على الشكل الذي نراه في بعض المجتمعات لايمكن أن يكون عملا أخلاقياً[1] .

* ويتصل بالبحث في فضيلة (العدل) مسألة على جانب كبير من الأهمية ، وهي (التسامح) في الحقوق أو في بعضها متى استوجب الموقف ذلك ، وقيمة هذا من الناحية الأخلاقية . إن الأديان السماوية وبخاصة الإسلام

---

(١) نفس المصدر .

يقرر القصاص كضابط لتحقيق العدالة داخل المجتمع كما يقرر الديات . ويرى أيضاً رد المظالم إلى أهلها ، ولكنه فى نفس الوقت يدعو إلى العفو والتسامح ويعتبر ذلك أقرب للتقوى ، « وأن تعفو أقرب للتقوى » ، ونلاحظ أيضاً أن الدين المسيحى يقرر عدم مقابلة الاساءة بمثلها ، بل إنه يوغل فى التسامح إلى درجة قد تخرج عن حدود الطبيعة البشرية ، حين يأمر أتباعه بأن من لطمك على خديك الأيمن فأدر له خدك الأيسر . ومن طلب منك الثوب فاعطه الرداء .

* والأخلاقيون يقررون هذا النوع من التصرف ، ويعتبرون أن العدل إذا لم تراع المرونة فى تطبيقه ، كان هو والظلم سواء ،فأرسطو يرى أن العدل ليس هو الالتزام بالقانون بقدر ماهو اتباع الروح الإنسانى ، وليس هو العقل ، بل النية والقصد ، يعنى بذلك أن تطبيقه ينبغى أن يراعى فيه كل الظروف والملابسات التى تحيط به ، ابتغاء تحصيل الحقيقة الأعم والأكثر إنسانية عن هذه الحالة المعنية .

• ويرى « جنكلفيتش » أن العفو والتسامح ضرورة من ضروريات الحياة الاجتماعية يقتضيها التعارض الذى يبدو فى كثير من الأحيان بين مصالح الأفراد ، المؤسس على التصور الفردى الذاتى المصلحة ، إنه وسيلة للتعايش الجماعى ، ولولا هذا النوع من التصرف لاضطرب الوضع الإجتماعى ، ولتمزق الوجود الإنسانى العام ، والخروج على القانون الأخلاقى إنما جاء بحكم كوننا مخلوقين من طبيعة ليست خيراً محضاً .

• ولايمكن أن يكون التسامح إلا استثناء من قاعدة العدل المطلق ، حتى لايفسر على وجه مخالف ، من ثم ينبغى أن تراعى الظروف - كما أشرنا إلى ذلك من قبل - وحتى لايكون نوعاً من الاستغلال الذى قد يعكس الغاية

منه ، وعلى هذا الأساس أمكن القول بأنه لا يمكن أن يكون فضيلة خالصة ، لأنه استثناء من فضيلة هي العدل .

• والتسامح له وجه سلبي وذلك بحكم خصائصه ، لأن معناه ألا نعاقب المذنب ، وهو سلوك بغير باطن ، بمعنى أنه لا يحسب حساباً للدوافع والنيات ، كما أنه شبه فضيلة ، لأنه مشروط بمراعاة الظروف التي يتسامح فيها ، وقد يرقى إلى مستوى الفضائل إذا كان الدافع إليه أخلاقياً ، فالذي يتسامح في حقه أو بعضه وهو قادر على الحصول عليه ، وكان وراء ذلك معنى شريف ، ليس كالذي يتسامح في حقه أو بعضه ، تحت تأثير ضغوط معينة من خوف أو رجاء أو دفع مكروه أكبر أو جلب لشهرة أكثر إلخ ، ومن الأمور الهامة التي أشار إليها « جنكلفيتش » أن التسامح كالحرية ، فاذا كان من الأفضل ألا نعطى الحرية لقتلة الحرية ، ابتغاء الحفاظ على مستقبلها ، فكذلك الأمر بالنسبة للتسامح[1] .

• ويبقى أن يقال : إنه ينبغي أن تكون النظرة إلى التسامح منبثقة من تصور ديني أو أخلاقي صحيح ، هنا تؤتي ثمارها، لأنها تكون محددة المنطلق والهدف ولقد استوقفت مسألة التسامح ، المفكر الفرنسي « فولتير » فعقد لها رسالة أطلق عليها اسم « رسالة عن التسامح » ومن أجمل ماجاء فيها ، كلمات هي أرق مايكون في إثارة المشاعر نحو هذه الفضيلة المشروطة ، يقول فيها : « لا أتوجه بدعائي هذا إلى الناس ، بل إليك أنت ، يا إله الكائنات وإله العالمين ، وإله الازمنة ، إن أذنت لمخلوقات ضعيفة ضائعة في الفضاء الشاسع ، لا يدركها سائر الكون ، أن تتجاسر فتسألك شيئاً ، أنت يامن أعطيت كل شيء ، ويامن أوامره ثابتة سرمدية ، تفضل فانظر بعين الرحمة إلى الخطايا

---

(١) نقلا عن الأخلاق النظرية ص ١٧٣ — ١٧٦

الناجمة عن طبيعتنا ، ولا تجعل هذه الخطايا مصدرا لمصائبنا ، إنك لم تعطنا قلبا ليكره به بعضنا بعضا ، وأيديا ليذبح بعضنا بعضا ، اجعلنا بحيث يعاون بعضنا بعضا لاحتمال أعباء حياة آنية عابرة ، ولا تجعل الفوارق العرضية بيننا مثاراً للكراهية والاضطهاد ، واجعل أولئك الذين يوقدون الشموع في رائعة النهار احتفالا بك ، يتحملوا أولئك الذين يكتفون بضوء شمسك ، واجعل أولئك الذين يغطون أثوابهم بقماش أبيض - ويقولون إنه يجب أن نحبك - لا يكرهوا أولئك الذين يقولون نفس الشيء ، وهم يتدثرون برداء من الصوف الأسود ، وليكن سواء عبادتك بلغة قديمة وبلغة حديثة ، واجعل أولئك الذين قد صبغت ثيابهم باللون الأحمر ، ويسيطرون على قطعة صغيرة من كومة صغيرة من هذا العالم ، ويملكون بعض الشذرات المستديرة من معدن معين ، يتمتعوا - دون كبرياء - بما يسمونه عظمة وثروة ، واجعل الآخرين ينظروا إليهم دون حسد ، لأنك تعلم أنه ليس في كل هذه الأباطيل ما يستحق الحسد عليه أو التباهي به[1] .

٦ - فضيلة الشجاعة :

• من أسمى الفضائل التي تظهر قوة النفس وتماسكها أمام المواقف المروعة ، فضيلة الشجاعة ، وهي فضيلة النفس الغضبية - كما يقول ابن مسكويه - متى سيطرت عليها النفس الناطقة التي تميز بين المتقابلات وتؤثر استعمال ما يوجبه الرأي في الأمور المهمة ، إنها تعني : الأخذ بزمام النفس - عن طريق الإرادة القوية المرشدة بالعقل المميز - عند مواجهة الخطر وفي الظروف الصعبة بحيث لا تضعف ولا تتألم ولا ترتاع ، بل تقابل الأمور بتحمل وهدوء ، وهنا يظهر أن لها علاقة بفضائل أخرى كالصبر والحكمة

---

(١) نقلا عن المصدر السابق ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

والفطنة والذكاء ، لأنها تتطلب كداً واحتمالا دون ضجر ويأس ، كما تتطلب معرفة بالأشياء والمواقف ، حتى يمكن التمييز بين ما يخاف منه حقيقة وما ليس كذلك ، فالشجاعة أمام ما يخشى منه هي التهور بعينه ، والخوف أمام الأمر العادي هو نفس الجبن ، من ثم صح استصحابها للحكمة والفطنة .

* وتحليلها من الناحية النفسية يقوم على حوار انفعالى يتضمن مراحل متلاحقة وسريعة .

أولا : وجود أصل هذه الفضيلة فى طبيعة الإنسان .

ثانياً : ظهور هذه الفضيلة فى الزمان والمكان اللذين يوجبان ذلك ، وتلعب الإرادة هنا دوراً هاما .

ثالثاً : انحلال التقابل بين الموضوعية والذاتية ، بحيث يكون الموضوع أوكد من الذات ، فالمحارب الذى يجد نفسه أمام اختيار بين شرف الوطن وحب الذات ، يكون شجاعا إذا آثر الأول – كموضوع – على الثانى – كذات وشخص – فيندفع إلى ساحة الوغى محاربا . وتتعاكس العلاقة بين الموضوع والذات تماما ، فكلما سيطرت عليه الناحية الأولى ، نسى الثانية ، والعكس صحيح ، ويظهر هذا أكثر كلما كان الدافع وراء الموضوع أمراً عظيما ، من ثم رأينا كثيراً من المواقف التى أظهرت شجاعة الكثيرين ، لأن الدوافع وراء الموضوع الذى يتطلب هذه الفضيلة كانت سامية فى نظرهم ، ويمكن حينئذ أن تفسر الجبن بأنه عدم إدراك للغاية النبيلة التى تقف وراء الموقف الذى يتطلب الشجاعة ، إنه إيثار للذات على الموضوع ناشىء عن عدم الفهم للموقف ، ولهذا آثر سقراط وأفلاطون أن يربط الشجاعة بالعلم ، العلم بالأشياء المخيفة ، ومتى عزلت هذه الأشياء ، كان ما سواها موجبا للشجاعة .

• وليست الشجاعة وسطا بين التهور والجبن كما يذهب إلى ذلك الكثيرون

بل يضادها ثلاث رذائل هي : الخوف المفرط ، وانتفاء الخوف ، والتهور ، فالأول رذيلة لأنه إيثار للذات على الموضوع ، وهو في نفس الوقت يدل على غياب القوة الناطقة التي تميز بين المواقف ، والإرادة القوية التي تمسك النفس عن الهلع ، وانتفاء الخوف رذيلة كذلك ، لأنه يدل على التحجر أمام المواقف وهو انتفاء مصطنع ، فالعمليات النفسية للانسان تقتضى وجوده وقوة الإرادة هي التي تتحكم فيه ، والتهور يدل على غياب القوة الناطقة في الإنسان ، بحيث يكون للقوة الغضبية السيطرة على تصرفاته ، ولذا كان من العدل في نظر أفلاطون أن يلائم الإنسان بين المواقف ، حتى يستبين له ما يوجب الشجاعة « الإقدام » وما يوجب « الاحجام » ، إنه يرى الشجاعة الحقيقية طاقة عادلة حكيمة فطنة ، وأن ما سواها « التهور » أحرى به أن يسمى « الشجاعة الغاشمة » .

ه والشجاعة بمعناها الصحيح تتنوع إلى نوعين : شجاعة النفس وشجاعة البدن ، والأولى تعنى : تحمل النفس لكل ما يؤذيها بصبر وجلد ، وكذلك تعنى تحمل المسئولية بكل أنواعها ، مسئولية الكلمة ، واتخاذ القرار ، والحكم والتصرف ، والثانية تعنى : احتمال ما يقع على البدن من آلام ، وأسقام ، وإن كنا نرى أن هذا النوع يرجع أساسا إلى النفس لأنها متى كانت قوية سيطرت على البدن سيطرة تامة ، وهي التي تشعر بكل ما يحدث من مسرات وأحزان وآلام ، والبدن بدونها ليس إلا مجموعة من الخلايا المادية التي لا حس لها ولا شعور .

الحقوق والواجبات

معناهما : ما للإنسان قبل الغير يسمى «حقا» وما عليه يسمى «واجبا» وهما متلازمان ، فمتى كان لشخص حق ، كان فى مقابله واجب ، ويرى بعض الكاتبين فى الأخلاق أن كل حق يستلزم واجبين : واجبا على الناس أن يحترموا حق ذى الحق ، ولا يتعرضوا له أثناء عمله ، وواجباً على ذى الحق نفسه ، وهو استعمال حقه فى خير الناس ، ويضرب لذلك مثلا بالبيت المملوك لأحد الأفراد ، فالمالك حقه ، خضوعا لغريزة الملكية ، وهذا الحق يستلزم واجبين :

أحدهما : يجب على الناس ألا يتعدوا على هذا البيت بالضرر .

وثانيهما : واجب على المالك نفسه ، وهو أن يستعمل البيت فيما ينفعه وينفع الناس . ولكن جهة التنفيذ فى الواجبين ليست واحدة ، فالذى يقوم على تنفيذ الواجب الأول هو القانون الوضعى ، والذى يقوم على تنفيذ الثانى هو القانون الأخلاقى ، فإذا كان منطق القانون الوضعى يؤكد أن « لكل مالك أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء » فإن منطق القانون الخلقى يقرر: ليس للمالك أن يتصرف فى ملكه إلا بما فيه الخير له وللناس »[1] .

وأساس الحقوق والواجبات هو طبيعة الإنسان نفسه ، فلما كان مدنيا بطبعه بمعنى أنه مجبول على المعيشة المشتركة ، التى يتبادل فيها الأفراد

---

(١) أحمد أمين . كتاب الأخلاق ص ٧٥

والجماعات المنافع والمصالح ، لزم من ذلك أن يكون لكل فرد تجاه الآخرين حق ، وعليه نحوهم واجب ، وحقه هذا يكون في مقابلة الواجب الذى عليه. فمثلا : إذا كانت مهمة التدريس في الجامعة واجباً على باعتبارى أحد المؤهلين لها ، فمن حقى أن أتقاضى نظير القيام بها ، الراتب المناسب من الدولة ، ومن الواجب على الدولة ألا تغمطنى هذا الحق . وهكذا يتبين لنا أن تشابك العلاقات الاجتماعية وترابط مصالح الأفراد والجماعات هما أساس الحقوق والواجبات .

ولما كان سير المجتمع على الطريق الأرشد ، لا يتأتى إلا إذا عرف كل فرد فيه حقه وواجبه، فاننا سنحاول أن نتكلم عنهما باختصار .

أولا ـ الحقوق :

حقوق الأفراد والجماعات كثيرة ومتنوعة ، وسنقصر الحديث على أظهرها فقط ، وهى التى لا تستقيم حياة الأفراد والجماعات بدونها ، وقبل الدخول فى البيان ، نرى أنه من الواجب أن نعرف المراد بالحق ، وما هى أنواع الحقوق ؟ ومن هم أصحاب الحق ؟

تعريف الحق : يختلف تعريف الحق باختلاف النظر إليه ، فالذين يتصورون السمة الشخصية له، يرون أنه عبارة عن قدرة أو سلطة إرادية ، مخولة لشخص معين سلطات معينة ، والذين ينظرون إليه نظرة موضوعية يرون أنه عبارة عن: مصلحة يحميها القانون ، ويسمى أنصار الاتجاه الأول بأصحاب نظرية الإرادة ، ويسمى أنصار الاتجاه الثانى بأصحاب نظرية المصلحة ، وهناك فريق ثالث يجمع فى تصوره للحق بين الاتجاهين السابقين ، بناء على أن كل واحد منهما على حدة ، لا يخلو من نقد ، فقرروا أن الحق عبارة عن : سلطة إرادية يعترف بها القانون ويحميها فى سبيل تحقيق مصلحة معينة . وهذا التعريف أيضاً لم يسلم من النقد ، لذا رأينا المحدثين من فقهاء القانون يرون أن جوهر الحق يقوم على فكرة اختصاص شخص معين بقيمة معينة ، وبذلك يتضمن عناصر ثلاثة :

١ - صاحب الحق : وهو الذى يتمتع بما له قيمة معينة .

٢ - موضوع الحق : وهو كل ماله قيمة يعترف بها المجتمع ، سواء أكانت هذه القيمة معنوية كالحرية والشرف وكل الحقوق الأدبية ، أم مادية ، كجميع الحقوق المادية التى تملك على وجه مشروع

٣ - تقرير القانون اختصاص شخص معين بمحل حق معين ، بشرط أن يستعمل هذا الحق فى تحقق مصلحة مشروعة[1].

أنواع الحقوق :

تتنوع الحقوق إلى معنوية ومادية . والأولى تعنى : ما للانسان قبل الآخرين من قيم غير مادية ، وأما الثانية فتختص بالأمور المادية ، ولاشك أن الأخلاق تعنى بالنوع الأول بالدرجة الأولى . ولكنها لاتهمل النوع الثانى ، بل تنظر إليه من خلال كونه حقاً ينبغى على الآخرين احترامه . وسنتكلم عن بعض الحقوق باختصار فيما يأتى :

١ - حق الحياة :

ومعناه : أن يتمتع كل فرد بالاطمئنان على حياته واحترامها ، رجلا كان أو امرأة ، صغيراً كان أو كبيراً ، غنياً أو فقيراً ، عبداً كان أو سيداً

وقد كفلت جميع الأديان السماوية ، بل والقوانين الوضعية ، هذا الحق . كما قررته أيضاً جميع المذاهب الأخلاقية ، إذا استثنينا منها آراء أصحاب فلسفة القوة ، التى تولى زعامتها الفيلسوف الألمانى « نيتشه » ، ومن وافقه

---

(١) نظرية الحق والالزام ص ٧١ - ٧٥ د. حسين النـــورى ، وأنور عبد الله .

من عشاق المبادىء الوحشية القاسية . كما كانت هناك بعض النزعات المنحرفة لدى بعض الناس الذين كانوا لا يحترمون هذا الحق ، كبعض قبائل العرب في الجاهلية ، التى كانت تئد البنات خشية العار والأولاد خشية الفقر والإملاق.

ولما كان في ضمان هذا الحق استمرار عمارة الكون ، فينبغى أن نفهم لماذا حرمت الشرائع السماوية قتل النفس ، وشرع القصاص حفاظاً لحق الحياة قال تعالى : « ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون » (سورة البقرة ١٧٩) .

٢ ـ حق الحرية :

جاء في إعلان حقوق الإنسان الصادر في فرنسا سنة ١٧٨٩ م أن الحرية هي : « القدرة على عمل كل شيء لا يضر بالغير » ، كما عرفها « سبنسر » بأنها : « فعل كل إنسان ما يريد بشرط ألا يتعدى على ما للغير من مثل حريته » .

والحرية بهذا المعنى حق طبعى لكل إنسان ، إذا سلبها فقد سلب المعنى الذى من أجله استحق التكريم والتفضيل على سائر الكائنات الحية ، كما أنها أيضاً حق طبعى للأمم والشعوب ، إذا سلبتها فقد حق لها الموت الأدبى . ومن هنا نرى أن حق الحرية كما يكون للأفراد — سواء في ذلك الحرية المدنية والحرية السياسية[1] — يكون أيضاً للامم والشعوب .

على أنه ينبغى أن نقرر أن الحرية إذا فهمت على غير ما ذكرنا انقلبت إلى فوضى ، وذلك عندما تكون نوعاً من الحصول على المطالب ومباشرة الغرائز

(١) راجع أنواع الحرية في كتاب الأخلاق للاستاذ أحمد أمين ص ٨٠ .

دون اعتبار لعرف أو قانون أو دين . وعلى هذا فحق الحرية مقيد بمراعاة حقوق الغير ، حتى تتحقق العدالة وتتكافأ الفرص ، أما الحرية المطلقة فلا تكون إلا لمن لا سلطان عليه ، وهي بهذا المعنى لا تطلق إلا على الله وحده .

٣ – حق الملك :

ومعناه أن يحوز المرء ثمرة مجهوده وما يصل إلى يده ، بطريق مشروع دون مخالفة القانون والشرع القائم ، ودون إضرار بالجماعة التي هو عضو فيها[١] . وهذا الحق فطري في النفس البشرية ، وهو صنو الحرية من حيث مراعاة حق الغير في الحصول عليه ، فإذا لم يكن الأمر كذلك ، تحول إلى نوع من الجشع والأنانية ، كما أنه إذا لم تعرف قيمته الحقيقية ، تحول إلى نوع من الإسراف والتبذير . ومن هنا نفهم لماذا حث الدين على الوسطية بين التقتير والتبذير في قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً » (الإسراء آية ٢٩) .

٤ – حق التعلم :

ومعناه أن يحصل المرء على كل ما يرقى فكره وينمى عقله ووجدانه من العلوم والفنون الآداب ، وهذا الحق أيضاً فطري في الإنسان ، لإرضاء جوانبه المختلفة ، وإذا كان الفرد هو اللبنة في البناء الاجتماعي ، فإن الأمة الراقية هي التي تحرص على تعلم أبنائها حتى ترقى برقيهم .

ثانياً – الوجبات :

الواجبات متعددة ، منها واجب نحو الله ، وواجب نحو النفس وواجب

---

(١) راجع : تاريخ النظريات الأخلاقية لأبي بكر ذكري ص ١٢٩ .

نحو الأسرة ، وواجب نحو الإنسانية . وقبل أن نفصل القول فى ذلك ينبغى أن نبرز العناصر التى يتميز بها الواجب عن الضرورة ، حتى لا تلتبس المفاهيم فى ذهن القارىء ، فالضرورة تعنى : مالا يمكن تخلفه . وهى إما عقلية كضرورة عدم اجتماع النقضين أو ارتفاعهما ، وضرورة النتائج عن المقدمات ، وإما طبيعية ، كضرورة طفو الأجسام الأقل كثافة من الماء على سطحه ، وضرورة هبوط الأجسام ، خضوعاً لقانون الجاذبية .

• وأما الواجب فيعنى : المعنى الأخلاقى المنبعث إما من عقل الإنسان وإما من دين مقدس يتزل من آمن به على مطالبه بحريته واختياره ، ومن هنا قيل عنه . إنه إلزام تلتزم به ذات حرة ، وهنا تبرز أهم العناصر التى تميز الواجب عن الضرورة ، وهو عنصر الإرادة فى تنفيذ أوامره . فى حين أنه لاحرية فى أن تلزم النتائج المقدمات ، أو أن تسقط الأجسام من أعلى أولا تسقط ، فالاقتران بين الظاهرة وسببها أمر ضرورى ، كما أقره جمهور المفكرين .

هل هناك تعارض بين الالتزام بالواجب والحرية ؟

• هذه المسألة شغلت مفكرى الاخلاق كثيراً ، فهى توحى بظاهرها بالتعارض بين الواجب والحرية ، ولكن أنصار أخلاق الواجب وعلى رأسهم « كانت » قد دافعوا كثيراً عن استمرار الحرية مع وجود قانون الواجب عند الإنسان ، وحجتهم فى ذلك أن الشخص الذى يلزم نفسه بالواجب إنما يفعل ذلك عن طواعية واختيار ، بدليل أن هناك بعضا من البشر يخرجون على قانونه ويسقطونه من حسابهم ، فوجوده عند بعض الناس وعدم وجوده عند بعض آخر ، دليل على أن الإيمان بفكرة الواجب هو إيمان إرادى ، وليس أمراً قسريا يتنافى مع الحرية ، أجل إن الالتزام بالواجب يحدمن حرية

الإنسان لامحالة . ولكن عند تحليل هذا الموقف يتبين أن الذى ألزم نفسه بقانون ما هو فى نفس الوقت حر حين فعل ذلك . لذا صح ماذهب إليه « كانت » حين قال « إن فكرة الواجب لايمكن أن نفترض أى قسر ، غير ذلك الذى يمارسه الإنسان على نفسه بنفسه ، فى التحديد الباطن للارادة »[1] .

* ونرى من هذا التحليل لفكرة « الواجب » والإلتزام به ، وعدم تعارضه مع الحرية ، اتساقا مع الطبيعة الإنسانية ، ومع مايحتمه الاجتماع الإنسانى ، وإلا عدت الحياة ضرباً من الفوضى والعبث ، إن مهمة الإنسان الأساسية تتجلى فى كونه أهلا للتكليف ، وكونه كذلك هو بمقتضى طبيعته التى زود بها ، وانعتاقه من هذه المسئولية ينزل به عن الدرجة التى أهلته لها طبيعته الإنسانية . وهذه المسألة قد أكدتها كل الفلسفات الإنسانية ، كما دعمتها الأديان السماوية ، التى جاءت لترسم للانسان الطريق الصحيح ليواجه مسئولياته المنوطة به .

* ولكن فريقاً من الباحثين يرون أن هنـــاك تعارضا بين الالتزام بالواجب وبين الحرية ، ومن هؤلاء « شوبنهور » الذى يقرر أن فكرة الواجب تتصادم مع الطبيعة ، ويرى « نيتشه » أن قول « يجب عليك » يسد الطريق أمام الخلق والابتكار ، وعلى المرء أن يضع « أريد » مكان « يجب » حتى يكون فى وسعه خلق قيم جديدة .

* وممن تزعم فكرة أخلاق بلا إلزام ولاجزاء « جويو » ، ويدعى أن على الإنسان أن يستشير فى أى موقف يصادفه ، أعمق غرائزه ، وأكثر عواطفه حيوية ، وأكثر كراهياته اعتياداً وإنسانية ، ثم يضع بعد ذلك

---

(١) تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق ص ١٤٧ .

تصوراته لحلول مشاكله فى حدود مصيره الخاص ، إنه يرى أن الخضوع لقانون الواجب يقلص الحياة .

• ولاشك أن فكرة أصحاب هذا الاتجاه تقوم على الذاتية والأنانية ، وهي بعيدة كل البعد عن الأخلاق المثالية، ولا يمكن أن تستقيم الحياة بها أبداً ، لذا نعتبر أنها من أسوأ الأفكار على المصير الإنسانى العام . وقد أشرنا إلى ذلك من قبل .

أنواع الواجب :

كما تتنوع الحقوق تتنوع كذلك الواجب ، وإليك بعضاً منها :

١ ـ الواجب نحو « الله » :

الله سبحانه موجد هذا الكون على غير مثال ، ثم جعل الإنسان على قمة مخلوقاته ، فوهب له نعما لاتحصى ، قال تعالى : «وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها إن الله لغفور رحيم » (سورة النحل آية ١٨) . فوفاء بواجب الشكر ، ينبغى على الإنسان أن يطيعه فيما أمر وفيما نهى ، وليعلم أن الأوامر والنواهى ليست تحدياً لمشاعره وغرائزه ، وإنما هى تنظيم لها ، حتى لا تتشابك المصالح ويتعقد الاجتماع .

٢ ـ الواجب نحو النفس :

على المرء أن يحافظ على نفسه ، فلا يوجهها نحو مايرديها فى مهاوى الشر ، سواء كان ذلك من الناحية المادية أو المعنوية . والحفاظ عليها من الناحية المادية يكون باتباع نظام صحى معين يكفل للبدن القوة والراحة ، والحفاظ عليها من الناحية المعنوية يكون بترقيتها نحو الفضائل والمثل العليا ، والتمسك بأحسن الصفات وكريم العادات .

٣ - الواجب نحو الأسرة

يأتى بعد واجب الفرد نحو ربه ونفسه ، والأسرة هى المجتمع الصغير الذي تتفتح عين المرء وعقله على آفاقه ، وهى أولى مراحل التنشئة الاجتماعية ، كما أنها أحد الروافد التى تصب فى المرء القيم والعادات ، فواجب على الفرد أن يحب أفرادها ، يوقر الكبير ويعطف على الصغير ، جزاء مالقى من عطف وحب فى رحابها . وإذا كان من المعلوم فى عالم البناء المادى أن « اللبنة » هى المقوم الاساسي لهذه العملية ، فكذلك فى عالم المعنويات ، الاسرة هى اللبنة الاولى من البناء الاجتماعى ، فاذا مارعى كل فرد فيها واجبه نحوها حتى تكون مثالية ، كان هذا إيذانا ببناء المجتمع الصحيح .

٤ - الواجب نحو الوطن :

الوطن هو ذلك الكيان المعنوي المتمثل ماديا فى الأرض ومجموعة الافراد الذين اتفقت مشيئتهم على الاقامة عليها ، وعلى الفرد لوطنه واجبات لعل أظهرها ولاؤه الكامل لوطنه ، والاخلاص له ، والتفانى فى سبيله عندما تدعو الحاجة ، ومعاملة كل أفراده بما يحب أن يعاملوه به ، وأن يقدم كل رخيص وغال للنهوض به . وما أحسن ما قال أمير الشعراء أحمد شوقى .

وللأوطان فى دم كل حر   يـد سلفت ودين مستحق

٥ - الواجب نحو الانسانية :

مهما اختلفت الاجناس والالوان ، وتعددت اللغات واللهجات فان عنصر الانسان واحد . ولو عقل هذا لعاش الناس جميعاً أخوة متحابين ، وقديماً قيل : ما أجمل الحياة لولا لؤم الانسان ، وما كان كذلك إلا لبروز صفة الانانية فيه وتناسي غريزة الشعور بالغير ، ويوم تتبدل النظرة من الانانية إلى الايثار ، يسعد الناس فى دنياهم .

وتتفتح آفاق الفرد نحو الإنسانية كلما عمق فكره ودق تأمله ، لأنه صائر إلى أصل الفطرة ، وكم سعدت الإنسانية فى كل عصر بنفحات من فكر هؤلاء وتأملهم ، حيث تناسوا الحدود المصطنعة التى فرضتها السياسة الخرقاء . وأسمعوا الإنسان « من حيث هو إنسان » عذب ألحانهم ، وأعطوه خلاصة أفكارهم ، وساقوا إليه الحب الطاهر النقى فى كؤوس من مرايا قلوبهم . وها هو ذا الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى يضرب المثل لهم جميعاً ، فيجعل الحب للانسانية عقيدته ودينه . اسمعه وهو يقول .

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

فهل من آذان صاغية وقلوب واعية تسمع هذا اللحن وتعيه ؟ إن اليوم الذى يسمع فيه هذا النداء لهو يوم ميمون أغر ، لأنه سينقذ هذه البشرية المعذبة من ويلات الحروب الطاحنة الساخنة منها والباردة ، ويحل شريعة الحب والوئام محل الكراهية والخصام ، ويكفكف من غلواء الماديين ، ليقول لهم : إن الممالك لاتبنى بالماديات فحسب ، لأن شأنها فى ذلك شأن البناء على رمال الصحراء ، لاعاصم له من ريح هوجاء ، وسيردد مع أمير شعرائنا المرحوم أحمد شوقى :

على الأخلاق خطوا الملك وابنوا فليس وراءها للعز ركن

والآن ننتقل إلى نوع آخر من المباحث الأخلاقية وهو « دراسة الأخلاق فى تطورها التاريخى » حتى نكون قد وفينا بالغرض من المواءمة بين الناحية الموضوعية والناحية التاريخية .

القسم الثانى

الجانب التاريخى فى دراسة الأخلاق

تمهيـــد :

ليست دراسة الجانب التاريخى لأى علم من العلوم ، مجرد تسجيل لآراء العلماء فى المسائل موضوع البحث ، وإنما تعنى بالدرجة الأولى تتبع التطور لمسائل العلم المختلفة من خلال المدارس والمذاهب التى ساهمت فى هـذا العلم .

وعلم الأخلاق كسائر العلوم ، يخضع لهذه الظاهرة ، وعلى هذا فستكون دراستنا لهـذا الجانب فى علم الأخلاق قائمة على معرفة تطور الآراء فى مسائل هـذا العلم .

ولقد جرت عادة المؤرخين للعلوم النظرية أن يبدأوا دراستهم بما خلفه الفكر اليونانى ، معرضين عن ما تركه الشرق فى هذا السبيل ، بدعوى أنه لم ينتج مذاهب فلسفية أو أخلاقية ذات قيمة ، لأن تفكير الشرقيين لم يكن مستقلا ، بل كان فى أغلب الأحيان مرتبطاً بالدين ، وفى هذا المعنى يقول الكاتب الفرنسى « سانتهلير » فى مقدمة كتاب « الكون والفساد » لأرسطو .
« أما من جهة الفلسفة الشرقية فاننا لا نعرف ، بل ربما لن نعرف أبداً من أمرها شيئاً معيناً بالضبط ، فيما يختص بعصورها الرئيسية وانقلاباتها ، فان أزمنتها وأمكنتها تكاد تعزب عنا على سواء ، إنها مستعصمة دون إدراكنا ، مدعاة للشكوك لما يغشاها من كثيف الظلمات ، حتى لو عرفنا منها هذه التفاصيل مع الضبط الكافى ، لما أفادنا ذلك ، إلا من جهة رغبتنا فى الاطلاع ، دون أن يتصل بها أمرنا كثيراً .

إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس ومصر ، فاننا لم نستعر منها قليلا ولا كثيراً ، فليس علينا أن نصعد إليها ، لنعرف من نحن ومن أين جئنا »[1] .

ويكاد يردد هذا الرأي بعض المصريين المفتونون بثقافة الغرب ، ولكن مؤرخا منصفا هو « ديوجين لا إرس» (مؤرخ إغريقي عاش في القرن الثالث الميلادي) يقرر في كتابه « حياة الفلاسفة » إن الفلسفة الشرقية في كل فروعها كانت ملهمة الإغريق في تفلسفهم ، وقد وجد لهذا الرأي أنصار كثيرون ، استندوا في تدعيمه على البراهين التالية :

١ — إن جهود المستشرقين قد وضعت أمام أنظارنا مدنيات شرقية ، ضاربة في التقدم بسهم وافر ، كمدنيتي مصر والعراق ، وأنبأتنا أن هذه المدنيات سابقة على مدنية الإغريق بعدة قرون .

٢ — إن علماء الأنثربولوجيا قد قرروا أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقي ، لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية .

٣ — إن علماء الآثار قد عثروا على بعض الاصطلاحات الأخلاقية في في بلاد الشرق قبل وجودها في بلاد اليونان بقرون متباعدة ، مثل : العدالة — الفضيلة — النفس — الحياة الأخرى — المسئولية — الجزاء .

٤ — إن العلماء قد قرروا أنه لا يمكن أن تبنى الأهرامات في بلد لم

---

(١) مقدمة الكون والفساد لأرسطو ، الترجمة العربية ص ٢ .

تقطع في دراسة الهندسة العلمية شوطاً بعيداً[1] .

لكل هذه العوامل نرى أن مدنية الشرق أسبق من مدنية الإغريق ، لذا سنحاول أن ندرس نظرة الشرقيين إلى الأخلاق ، منبهين قبل ذلك إلى أن هؤلاء لم تكن لديهم مذاهب كاملة ، كالتي رأيناها فيما بعد ، وإنما كانت نظرات نفاذة ، ومع هذا فهي جديرة بالدراسة والبحث .

---

(١) د. محمد غلاب . الفلسفة الشرقية ص ١٧ .

الفصل الأول

الأخلاق في بلاد الشرق

(أ) المصريون : يقرر كثير من الباحثين المنصفين أن المصريين القدماء عرفوا كثيراً مما نعرفه الآن من الأخلاق العملية ، وكانت لديهم عواطف حيوية نحو العدالة الفردية والعدالة الاجتماعية ، ونحو الخلقية الراقية ، ولاشك أن وجود مثل هذا السلوك إنما هو مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية المتقدمة التي عاشها المصريون القدماء . وكأني بهذه الأنماط السلوكية التي تتحرى قواعد الأخلاق العملية ، إنما كانت من وحي العقل الجمعي ، وقد نشأت تلقائياً ، قبل أن تسبق بفلسفة نظرية شاملة .

لقد ارتبط سلوك المصريين على هذا النمط الخلقي بأفكارهم الدينية ، تلك الأفكار التي تتجلى في أظهرها ، وهي فكرة « الألوهية » . لقد اعتقد المصريون ـ كما تحكيه بعض الأساطير ـ أن الكون خاضع في وجوده لقوة خارجة عنه ، وهذه القوة تتولى تصريف شئونه بحكمة وعدالة ، وقد آمن المصريون بأن هذه القوة « الآلهة » قد اتخذت عرش مصر مستقراً لها ، وعلى الأفراد والجماعة أن تطيع أوامرها ، سواء ما يتعلق منها بالعبادة أو السلوك ولما أرادت الآلهة أن تستبدل عرش السماء بعرش مصر استخلفت أبناءها الممثلين في الفراعنة العظماء بعد أن زودوهم بكل صنوف المعرفة ، حتى يحكموا بين الناس بالعدل ، وبذلك يحققون الخير للناس ، وكان على المحكومين أن يطيعوا تلك الأوامر التي يصدرها الحكام ، ومتى نفذوها تحقق السلوك الاجتماعي ، الذي يقوم على النمط الأخلاقي .

ولا يعنينا في هذا المقام بيان وجه الحق في قيمة تلك الأسطورة من ناحية وجودها وإنما يعنينا أن نقرر أن الإيمان بتلك الأسطورة كان أقوى العوامل

فى رقى مصر من جميع النواحى — عمرانية كانت أو اجتماعية أو أخلاقية — كما اطرد تقدمها فى العلم والفن والأدب .

ولعل مما زاد فى سلوكهم على نمط أخلاقى بجانب ما ذكرناه، إيمانهم بالحياة الأخرى ، تلك الحياة التى سيجازى كل إنسان فيها على ما قدم فى هذه الحياة الدنيا ، ولاشك أن الأمة التى تعتقد أن نجاحها فى الدار الآخرة مرتبط بسلوكها فى الحياة الدنيا على نمط أخلاقى فاضل لا تألو جهداً فى أن تترسم خطا الفضيلة بحيث لا تخرج فى سلوكها على مقتضاها، وبالفعل تمثل المصريون الفضائل العملية كلها تقريباً ، فقد انتشرت بينهم ، بحيث كافأ الملوك أفراد الشعب على سلوكهم هذا ، يقول هنرى برستيد فى كتابه « تاريخ مصر منذ أقدم عصورها » « واعتقد القوم أن الوصول إلى حقول الخيرات الأخروية يكون بالاهتمام بالشعائر الدينية والاعتناء بها ، وبتوالى الأيام اعتقد الناس أن النعيم الأخروى يكافأ به من يحافظ على طهارة الذمة والشرف والأعمال الصالحة فى الدنيا، ويدل على ذلك ماورد فى مقبرة أحد أمراء الأسرة الخامسة، يقول فيه ، لقد شيدت مقبرتى بغاية العدل والحق ، فلا شىء فيها يستحقه غيرى ، وأنا لم أوذ أى شخص » ، وقد وجد على مقبرة أحد المصريين هذه العبارة «أنا لم أعاقب قط فى حياتى أمام رجال الحكومة ولم أسرق شيئاً من غيرى ، بل فعلت كل ما يرضى غيرى » ومما يدل على الإكثار من فعل الخيرات قول بعضهم « كنت أقدم الخبز لفقراء إقليمى وأكسو عراته ، ولم أوذ أحداً طمعاً فى أملاكه حتى اشتكانى إلى معبود بلده، ولم أسمح لضعيف أن يخشى بأس قوى فيتظلم من ذلك للاله » .

والذى يقرأ ما جاء فى كتاب الموتى يلاحظ كثيراً من الفضائل العملية — إيجابية كانت أو سلبية — مما كان يتمتع به كافة أفراد الشعب ، وسننقل للقارىء فقرات من هذا الكتاب مما يصور دفاع الميت عن نفسه ، وما ينطوى

عليه هذا الدفاع من حب للفضائل وبعد عن الرذائل ، يقول الميت موجهاً كلامه إلى « أوزيريس » : « إنني لم أقترف إثماً ، ولم أعتد على أحد ، ولم أسرق ، ولم أتسبب في قتل أحد غيلة وغدراً ، ولم أبخل بشيء من القرابين للآلهة ولم أكذب ، ولم أجعل أحداً يبكي ، ولم أكن دنساً ، ولم أقتل الحيوانات المقدسة ، ولم أتلف أرضاً مزروعة ، ولم أشِ بأحد ، ولم أغضب مطلقاً ، ولم أزن ، ولم أرفض سماع الحقيقة ، ولم أسيء لا إلى الملك ولا إلى أبي ، ولم ألوث الماء ، ولم أجعل سيداً يسيء معاملة عبده ، ولم أحنث في يميني ، ولم أغش في الميزان ، ولم أحرم رضيعاً مرضعته ، ولم أصد شيئاً من طيور الآلهة ، ولم أمنع الماء في أبانه ، ولم أقطع قناة ماء عن مجراها ، ولم أطفئ ناراً حين الحاجة إليها ، ولم أستخف بصوت الله في قلبي ، إني طاهر إني طاهر » .

وهذا الدفاع يكشف لنا عن مدى معرفة المصريين لكثير من الواجبات الخلقية المختلفة فتمسكوا بها وأدوها كما عرفوا أضداد فاجتنبوها .

ولا يعنينا أن نقف عند تلك الخصومة التي وقعت بين الباحثين في منشأ هذه الواجبات واختلافهم في مصدرها ، هل هي واجبات دينية أو خلقية ؟ لأننا نرى أنه لا عبرة باختلاف مصدر الالزام ما دام الفعل الإرادي يحقق الخير للجميع ، ورسالة الأديان السماوية تعنى بسلوك الإنسان أولا وأخيراً ، وهذا هو نفس الغاية من الأخلاق[1] .

ويؤكد هذا أن بعض الباحثين قد أكتشف أن المصريين ربما كانوا أول من أحس بالضمير وعبروا عنه في كتاباتهم ، وعرفوا له خطره في السلوك واختلط لديهم مصدر الالزام الخلقي ومصدر الالزام الديني ، يقول الباحث

---

(١) انظر : د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٨ .

الفرنسى « موريه » فى كتابه « النيل والمدنية المصرية »: « يقول أحد المصريين عن نفسه : إنه يعرف الله الذى هو فى صدور الناس جميعاً معرفة حقة وبخشاه ، ويميز الخير من الشر» كما يقول آخر : « لا يفعل المرء الخير طاعة للقانون أو تثبيتا للنظام فحسب ، بل امتثالا لإلهه الداخلى » . ونعتقد أنه لا يشك عاقل بعد قراءة هذه النصوص فى أن المصريين القدماء كانوا من أسبق الأمم إلى التحلى بالفضائل والتخلى عن الرذائل .

ه ويهمنا هنا أن نقرر أن النظرة إلى ما خلفه المصريون من حكمة خلقية قد غلب عليه الطابع العملى – كما أشرنا من قبل – وفى نفس الوقت يمكن أن يلتمس منه عناصر أخلاقية نظرية ، فالشعور بالواجب والالتزام بما يمليه ، يؤكد أن هؤلاء كان لديهم إدراك كامل لمعنى المسئولية التامة عن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال ، وهذا يشكل عنصراً هاما فى بناء النظرية الأخلاقية . نعم يمكن أن يقال : إن السمة البارزة لهذه الأخلاق وإن كانت تقوم على تقدير الواجب والشعور بالمسئولية تجاهه ، إلا أن ذلك كان ذا طابع نفعى لأن الروح العامة المسيطرة على سلوكهم تؤكد ذلك ، فالفرد الذى يسلك سلوكا قويماً انتظار لجزاء مقابل ، يقال ذلك من القيمة الخلقية للسلوك ، وبخاصة فى نظر المثاليين الذين يرون أن فعل الواجب ينبغى أن يكون لذاته .

ه ولكنا نقول : إذا كان انتظار الجزاء فى مقابلة العمل أمراً تقره الفطرة المعتدلة ، أفلا يكون من الظلم حينئذ أن نحكم على من يتعامل بهذا المنطق بأنه نفعى ؟ وهذه المسألة قد زدناها بياناً فى حديثنا عن مذهب « الواجب » عند « كانت » ، وحسب هؤلاء أن يوجد لديهم هذا التقدير للفضائل ، والتقديس لمنطق الواجب ، وأن يكونوا فى سلوكهم فى مستوى هذا التقدير ، فنحن نؤمن أشد الإيمان بأن النظريات الأخلاقية مهما سمت ، لا يمكن أن تخلق سلوكا فاضلا ، وقيمة أية نظرية إنما تظهر فى تطبيقها

العملي ، وللارادة هنا الدور البارز في تحويل القيم النظرية إلى واقع سلوكي له أثره الفردي والاجتماعي .

(ب) الهنود : تقوم فلسفة الديانة « البراهمية »[1] من الناحية النظرية على فكرتين أساسيتين هما : وحدة الوجود وتناسخ الأرواح ، والفكرة الأولى تعني أن الكائنات جميعها صادرة عن اله واحد ، وباعتبارها صادرة عنه فهي مظهر من مظاهره ، وهو منبث فيها جميعاً ، كما أن الكائنات يمكن أن تتحد به وتعود إليه باعتبارها آتية من لدنه ، والفكرة الثانية تعني أن الروح لا تفنى بفناء الجسد الذي تحل فيه ، بل تنتقل منه إلى جسم آخر ، حتى تتطهر مما يمكن أن يكون قد علق بها أثناء حلولها في الجسم السابق .

وقد ارتبطت الأخلاق العملية بهاتين الفكرتين ارتباطا كبيراً ، ذلك لأن الإيمان بأن الإنسان مظهر من مظاهر الاله « براهما » وأنه يمكن أن يتحد به ، كان من شأنه أن يجعل العلاقة بين الفرد وبين « الاله » تقوم على الطاعة التامة لما توحي به التعاليم الالهية ، بحيث ينال بهذه الطاعة رضاه ، حتى يكون ذلك سبيلا إلى الاتحاد به والفناء فيه ، من ثم نرى أن هذا الموقف قد انعكس على سلوك الأفراد في ظل تلك الديانة « البراهمية » فعاشوا عيشة الزهد والتقشف معرضين عن ملذات الدنيا ومغرياتها ، وحسبهم في حياتهم هذه التأمل والتفكر حتى يؤدي بهم ذلك إلى « النرفانا » وهي أقصى درجات السعادة .

ومن الطبعي أن يصاحب هذا الشعور الرقيق بعظمة « الاله » شعورا ، آخر بحب الناس واحترامهم على اعتبار أنهم مظهر من مظاهره المتعددة ، بل وبما تجاوز موقفهم هذا حب الإنسان إلى حب جميع الكائنات الحية باعتبارها

---

(١) هي احدى الديانتين المشهورتين في بلاد الهند قديما، والديانة الاخرى هي البوذية التي سنتحدث عنها بعد قليل .

صادرة عن الإله . ولعل خير ما نسوقه شاهداً على ما نقول ما جاء في قوانين « مانو » أحد مشرعي هذه الديانة ، من حب للضعفاء والمسنين والاطفال والنساء .. الخ . يقول في ذلك « الاطفال والمسنون والمرضى يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذي نعيش فيه ، المرأة يجب أن تكون موضع احترام خاص ، حينما لا نكرم النساء يكون لا جدوى من أفعالنا الخيرة ، لا يجوز مطلقا أن نضرب امرأة ولو بزهرة »[٢] .

ولا يخفى ما في ثنايا هذه المبادىء الخلقية التي تقوى الروابط الاجتماعية . من تحقيق للاخاء العام لبني البشر ، وحسبنا أن نتصور كل فرد وقد استشعر أن مجرد التفكير فيما يؤذي الكائن الحي فضلا عن الإنسان يكون سبباً في جلب سخط الآلهة ، وأن حبهم يجلب رضاهم .

ولم يلاحظ مؤرخو الاخلاق على تلك الديانة إلا ما أقرته من نظام الطبقات ، الامر الذي حدا بالمصلح العظيم الذي أتى بعد « براهما » وهو بوذا » أن يهدم هذا النظام .

ثم جاءت « البوذية » على أثر البرهمية ، فتقفت آثارها من الدعوة إلى الزهد والتقشف والإعراض عن ملذات الدنيا . ولعل أهم ما تميزت به البوذية عن البرهمية ، هو تلك الثورة على نظام الطبقات الذي أقره النظام البراهمي ، والمناداة بالمساواة بين الجميع في ظل الأخوة العامة ، ومما جاء في تعاليم تلك الديانة في مجال الأخلاق : « عيشوا مخفين أعمالكم الطيبة معلنين أخطاءكم ، أحبوا الناس والكائنات كلها ، ليست الولادة من طبقة معينة هي التي تخلق البراهمي الحق ، فهذا لا يتعلق بالأم ، أنا أسمي براهميا الفقير لا اربة له . والذي

---

(٢) هنري ماريون دروس الاخلاق . انظر : تاريخ الاخلاق ص ٧٢

هو برىء يتحمل الاهانات والضربات ولو بالحديد بصبر وطيبة ، والذى لايضرب حيوانا ضعيفا أو قويا ، ولا يسمح أن يكون كذلك ، والذى لا يقاوم المعتدى عليه ، والذى لا يحسد حاسديه ، كل أولئك هم البرهميون الحقيقيون بهذا الاسم » .

مما سبق يظهر لنا أن البوذية كانت امتداداً للبراهمية فيما يتعلق بضبط السلوك على غرار ما يوحى به صوت الضمير ، وأن الهند فى ظل هاتين الديانتين عاشت حياة خلقية رفيعة ، بحيث لم تكن عباداتها عبارة عن قرابين تقدم للالهة ولا أعمال تظهر على الجوارح وانما تجلت فى الصفاء الروحى والتطهر الوجدانى .

وبتدعيم مبادىء الفلسفة الخلقية العملية نستطيع أن نقرر أن « بوذا » قد نأى بنفسه عن مجاراة الفلاسفة الذين كانوا يعاصرونه فى بلاد اليونان ، والذين شغلوا أنفسهم بالمسائل الميتافيزيقية الخارجة عن حدود الطبيعة الواقعية كالبحث فى وجود الآلهة أو عدم وجودها وفيما إذا كان العالم أزليا أبديا لا يحده زمان ولا مكان ، وهو إذ يرفض الخوض فى تلك المباحث يقف من العالم المادى الواقعى موقفا إيجابيا ، فيقصر بحوثه واهتمامه على هذا العالم كما عرفه هو ، ذلك العالم الذى تدل المشاهدات على أنه يخضع لمبدأ التحول والتغير الدائم ، وبالتالى يخضع لمبدأ التطور ثم الفناء[1] .

ملامح التفكير الأخلاقى المتقدم عند بوذا :

يلاحظ الدارس للاخلاق البوذية أنها انطوت — بجانب السلوك العملى — على تفكير نظرى منظم . ومظهر ذلك أن « بوذا » ميز بشكل دقيق بين

(١) على أدهم : هداة الإنسانية فى الشرق ص ٨١ .

ما ينبغى فعله وما ينبغى تركه ، ولا يتأتى هذا على وجه منظم إلا بالدراسة والتأمل ، مضافا إلى ذلك النظرة الاجتماعية الفاحصة ، لقد قرر عزل الصفات السلبية الشريرة « الرذائل » حتى تبقى الصفات الإيجابية الخيرة « الفضائل » ماثلة أمام الفرد السالك . إنه منهج يعمد إلى اثبات الموجب بالنص على السالب لقد علم تلاميذه أن الرذائل الواجب تجنبها . عشر ، هى : الشهوات — المقت ـ العمى ـ الجهل ـ الادعاء ـ التعصب ـ الشك ـ الإهمال ـ الخلاعة ـ الوقاحة . ولا شك أن كل واحدة منها يقابلها فضيلة ، وكأنه بهذا المنهج قد آثر منهج التخلية قبل التحلية كما يقول بعض الصوفية ، ذلك لأن النفس قبل أن تتلبس بالفضائل . لا بد أن تخلع الرذائل حتى يكون اقتناء الأولى صحيحاً وبغير مزاحم .

* ومن المسائل التى تدل على التقدم النظرى فى الأخلاق عند « بوذا » أنه بجانب ما تقدم قد حدد منشأ الرذائل ، كما بين فى نفس الوقت طريقة علاجها ، فالسرقة والزنا مثلا من رذائل الجسم عموما ، والكذب والنميمة من رذائل النطق ، والخبث والتزييف من رذائل التفكير ، ولا عاصم من ذلك كله إلا بانتصار الإرادة الخيرة ، واستيلائها على ظاهر الإنسان وباطنه . ومتى وصل الإنسان إلى كمال قوة الإرادة ، استطاع أن ينفى عن نفسه كل الصفات الخبيثة ، وأن يتحلى بكل الفضائل ، ومن أظهرها ما عرف عندهم بالفضائل الست وهى :

١ — كمال قوة الإرادة .

٢ — كمال الإحسان .

٣ — كمال الخلق .

٤ — كمال الصبر .

٥ — كمال التأمل .

٦ — كمال الحكمة .

ه وهذه الفضائل جديرة بأن يصير من تحلى بها منيراً ، ويكون فى هذه الحالة أهلا للامتزاج بالحقيقة المطلقة ، وهذه الحقيقة ليست هى « النيرفانا » كما كان يقول البراهمة وإنما يصبح حكيما آخر كالحكيم « بوذا » سواء بسواء والذى استأهل أن يكون مظهراً لحلول الاله فيه[1] .

المبالغة فى السلوك العملى :

ه كلما شغل المرء بما هو أكبر من ذاته ، هان عليه كل ما يمكن أن ينال منها مادياً ومعنويا،وكلما أمعن المرء فى إحساسه بالذات ، اهتاج لكل ما يمكن أن يتوجه إليها بأذى ، والإنسان فى ظل « البوذية » ليس ذاتيا ، بل هو عضو فى تركيب كلى ، وهذا الكلى فى مجموعه ، منصرف عن كل الشواغل المادية ، يريد الخلوص إلى عالم الروح . بل ربما غالت فى هذه المسألة حتى ليخيل للدارس أنها ضرب من الخنوع والاستكانة ، فمن أقوال « بوذا » فى مقابلة السيئة بالحسنة : « إذا كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهى إذن ؟ » ومن أمثالهم فى وجوب الاحسان ، أن أرنبا لا يملك من حطام الدنيا شيئاً ، عز عليه أن يرد سائلا طلب ما يمسك به رمقه ، فلم يجد أمامه إلا أن يشوى نفسه ، حتى لا يرد الطالب خائبا . كما يذكر المؤرخون أن « بوذا » التقى يوما مع تلميذه « برنا » فوجده قد صمم على السفر إلى منطقة نائية ، أهلها متوحشون . ليدعوهم إلى الديانة « البوذية » فدار بين « بوذا » و « برنا » هذا الحديث :

---

(١) د. محمد غلاب الفلسفة الشرقية ص ١٤٥ .

قال « بوذا » إن من تريد السفر إليهم يا « برنا » أناس برابرة ، قساة ، يغضبون للتافه من الأمور ، فماذا تفعل لو أثاروا غضبك ، وأسمعوك ما تكره ؟

قال « برنا » : أقول لنفسي إنهم طيبون إذ قنعوا بالكلام ، ولم يرفعوا في وجهي يداً ، ولم يقذفوني بحجر .

قال « بوذا » : ولكن هب أنهم اعتدوا عليك باليد ، أو رموك بحجر ، فماذا تعمل ؟

قال « برنا » : أفكر في أنهم حلماء أيضاً ، ولم يضربوني ، لا بالعصا ولا بالسيف .

قال « بوذا » : فاذا كان هذا الذي تخشى ؟

قال « برنا » : أرى مع هذا أنهم حلماء إذ لم يسلبوني الحياة .

قال « بوذا » فاذا سلبوك الحياة ؟

قال « برنا » أرى أنهم أسدوا إلي يداً ، إذ خلصوني بقليل من الآلام من هذا الجسم المليء بالأقذار .

عندئذ ختم « بوذا » حديثه قائلا : مرحى مرحى ! في مقدورك يا « برنا » أن تقيم مع هؤلاء المتوحشين ، فاذهب خالصاً حراً من الشهوات ، معزى عما تركته ، لتحرر الآخرين وتعزيهم ، فاذا وصلت إلى « النيرفانا » فاعمل على أن يصل إليها سواك أيضاً [1] »

---

(١) دروس الأخلاق : انظر : تاريخ الأخلاق ص ٢٦ .

الأخلاق الشخصية لبوذا .

ه يحدثنا المؤرخون أنه كان من أصحاب الإرادة القوية ، والعزيمة الصلبة وكفى بهما من فضائل يمكن أن يتحدد على ضوئهما منهجه الأخلاقي ، وتصرفه أمام الأحداث والمواقف .

ه لقد استغل « بوذا » قوة الإرادة لديه في نضاله الداخلي ضد نوازع النفس الأمارة بالسوء ، والتي تريد أن تحمل صاحبها على اختيار أدنى المواقف وأقربها إلى تحقيق الشهوات الرخيصة ، بينما كان ظاهره يدل على الهدوء والاستقرار ، حتى مع أولئك الذين يخالفونه في السلوك ، ويريد هو أن يأخذ بيدهم إلى سواء السبيل .

* إن الشعار العظيم الذي رفعه « بوذا » والذي اتخذه دستوره في سلوكه العملي ، هو : أن النفس القوية هي التي تتحمل أذى الآخرين دون ملل أو سأم ، كما تتحمل الأرض ما يلقى على ظهرها من خبائث . والبوذي الصحيح هو الذي يقابل الإساءة بنفس الروح الطيبة التي يقابل بها الإحسان ، إنه يرى أن الشر مهما طال مداه وكثر أنصاره وتعددت طرقه فلن يكون ذلك إلى أبد الآبدين ، بل الخير والحق سيظهر طريقهما من بين أخلاط الطرق الملتوية ، وفي هذا كله خلاص الأخيار إلى الحق ، يقول في ذلك : « إن من المحتم أن هناك طريقاً للخلاص ، لأن من المستحيل أن لا توجد هذه الطريقة ، وسأعرف كيف أبحث عنها ، وسأجد حتما الوسيلة التي توصل إلى الخلاص من كل وجود[1] .

الأخلاق الهندية بعد بوذا :

لاحظنا التطور في الأخلاق بين البراهمية والبوذية ، ذلك الذي ظهر في

(١) الفلسفة الشرقية ص ١٢٨ .

تحلى البوذية عن نظام الطبقات الذى آمنت به البراهمية ، وهذا ـ دون شك ـ نقلة هائلة فى مجال الأخلاق .

والذى يدرس نظام الهنود الأخلاقى بعد « بوذا » يلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً محاحوظاً ، ظهر فى اليوجية القديمة ، وانتهى بشكل واضح فى اليوجية الحديثة ، حيث اتبعت نظاماً معيناً من الرياضات البدنية والروحية ، تهدف من ورائه إلى شفافية الروح وترقيقها ، حتى تصبح أهلا لأن تتحد بالإله . بل نكاد نلحظ وجه الشبه بادياً بينهم وبين بعض النماذج الصوفية فى الإسلام ، التى ترسم لنفسها طريق العروج الى « الله » وتضع الوسائل التى توصل إلى الحقيقة الكبرى ، ومتى وصل السائر إلى هـذه الدرجة أصبحت لديه القدرة الكاملة على قهر الزمان والمكان ، وانكشفت له أسرار الأقدار ، واستطاع أن يتصرف فى عناصر الكون كما يشاء .

وقد صور البيرونى هذه العقيدة بقوله : « إفراد الفكرة فى وحدانية الله ، يشغل المرء بالشعور بشىء غير ما اشتغل به ، ومن أراد الله أراد الخير لكافة الخلق ، من غير استثناء واحد بسبب ، ومن اشتغل بنفسه عما سواها لم يصنع لها نفساً مجذوبا ولا مرسلا ، ومن بلغ هـذه الغاية غلبت قوته النفسية قوته البدنية ، فمنح الاقتدار على ثمانية أشياء ، بحصولها يقع الاستغناء فحال أن يستغنى أحد عما يعجزه ، وأحد تلك الثمانية هو : التمكن من تلطيف البدن ، حتى يختفى عن الأعين ، والثانى : التمكن من تخفيفه حتى يستوى عنده وطء الشوك والوحل والتراب ، والثالث : التمكن من تعظيمه حتى يراه فى صورة هائلة عجيبة ، والرابع : التمكن من الإرادات ، والخامس : التمكن من علم ما يروم ، والسادس : التمكن من الترؤس على أية فرقة طلب ، والسابع : خضوع المرءوسين وطاعتهم ، والثامن : انطواء المسافات بينه وبين المقاصد الشاسعة[1] .

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

* إن الذى يدقق النظر فى الأشياء التى يقدر عليها المرء فى ظل هذا النظام الأخلاقى ، يلاحظ عليه أنه نظام مبالغ فيه ، تعلوه المسحة الأسطورية التخيلية إنه يحدث انقلابا فى نواميس الكون كله ، لقد استوقف أحد القواد الحربيين الإنجليز فقال : « إنى أظن أن زهاد الهنود إن استطاعوا — كما يزعمون — التغلب على الزمان والمكان ، والاختفاء عن الأعين ، واختراق حجب الأقدار ، ومعرفة خفايا الأسرار إلى آخر مايدعون ، فانى على يقين من أنهم لايستطيعون التغلب على رصاص بنادقنا ، وقذائف مدافعنا»

* ولا شك أن هذا الذى توجه به هـذا القائد إلى هذا النظام ينبثق من تصور مادى صرف كما ينبثق موقف « اليوجية » من تصور روحى صرف ، وكلا الموقفين مبالغ فيه . وعلى كل حال فان « اليوجية » تعد مثلا أعلى للزهد والتنسك ، تطور إلى حد بعيد عما كان عليه من قبل ، ولاتزال له آثاره فى بلاد الهند إلى يومنا هذا .

(ج) الفرس : كان للفرس فى ظل الديانة « الزرادشتية » نظرات ثاقبة فى الأخلاق العملية ، وقد ارتبطت الأخلاق عندهم — كما هو الشأن عند كثيرين غيرهم — بتعاليم الدين وقواعده ، أما عقيدتهم الأصلية فتقوم على أساس أن هذا العالم إنما هو أثر لفعل الهين : أحدهما إله « الخير » وثانيهما إله « الشر » ويرمز للأول « بالنور » وللثانى « بالظلمة » وبناء على هـذه العقيدة ، فان الخير والشر فى صراع دائم ، والصراع بينهما ليس مسرحه المجتمع فحسب ، بل الفرد نفسه ، فقواه بينهما بين مد وجزر ، وإذا أراد لنفسه الاستقرار الأبدى فعليه أن ينتصر على نوازع الشر فى نفسه ، ويتبع سبل الفضائل ، ولا شك أن انتصار جانب الخير فى نفس كل فرد على جانب الشر سيؤدى بالضرورة إلى انتصار الخيرين عموما على الأشرار ، وهذا المذهب بهذا الموقف يعتبر متفائلا ، حيث يرى أن النجاح فى النهاية سيكون للأخيار

كما أنه من ناحية أخرى لم يدع إلا ما كانت تدعو إليه البراهمية والبوذية من اطراح الشهوات وإماتة الجسد والإعراض عن الدنيا للفناء في الإله ، وإنما كان أحسن ما فيه أنه يدعو إلى العمل ومجاهدة النفس وانتصارها على شهواتها وميولها الشريرة وهي في صميم الحياة العملية ، وكأنه يعني أن الوصول إلى المبادئ الخيرة لا يكون بمنهج سلبي وإنما ينبغي أن يكون بمنهج إيجابي فعال .

درجات الفضائل :

* لم تكن الفضائل عند الفرس في العهد الزرادشتي ذات طابع موحد ، بل إنها صنفت بحسب درجة نفعها الاجتماعي ، وأثرها الإيجابي في رقي الحياة واستقرارها ، فمثلا : الشرف والإحسان والأمانة الزوجية ، تعتبر في الدرجة الأولى من بين الفضائل ، تليها فضائل : العدالة والعفة والإخلاص والصدق ، ولقد فرض عليهم نظامهم الأخلاقي العمل على تنمية النوع البشري وتقويته ، فأباحوا تعدد الزوجات ، وحرموا الصوم حتى يكثر النسل ، ولا تشغل الإنسان التكاليف عن مواجهة الحياة بكل قوة من ثم رأينا أنهم يرون وجوب استغلال كل الطاقات المتاحة أمام الفرد لترقى الحياة ويسعد بها الأفراد ، وكانوا يعتبرون أن حسن التغذية من الفضائل المشروعة ، ويطلقون على هذا وما شاكله اسم « الفضائل الثانوية » في مقابلة الفضائل الجوهرية ذات الطابع الضروري لاستقرار المجتمع . وعلى كل حال فقد يعثر الباحث على كثير من المباحث الأخلاقية الرفيعة ، وبخاصة في جانبها العملي ، عند زرادشت وأتباعه .

الأخلاق عند « مزدك » :

- عاشت بلاد الفرس في عصرها المتأخر محكومة بالديانة المزدكية ،

ولقد كان النظام الأخلاقى لهذه الديانة انتكاسة أخلاقية حقيقية ، وانقلابا اجتماعياً خطيراً ذلك لأن « مزدك » قد رأى أن الشر البادى فى أى مجتمع إنما مرده إلى أن بعض الناس يمتلكون وأكثرهم لا يمتلكون ، وإذن فلاسبيل إلى حل الصراع الاجتماعى إلا بالغاء الملكية الخاصة ، حتى يصبح المال مشاعاً بين الجميع ، وكذلك لما كان اختصاص فرد ما بامرأة بعينها قد يكون لغيره فيها مأرب مما يتولد عنه الصراع ، فان علاج ذلك يكون بشيوعية النساء أيضاً ، لهذا كله نادت المزدكية بشيوعية المال والنساء .

ولما كان ذلك كله منافياً للفطرة الإنسانية ، حيث جبل الإنسان على غريزة التملك ، مع وجود الضمانات الكافية التى لا تحولها إلى استغلال ، كما تنادى به الأديان الصحيحة والأخلاق الرفيعة ، فاننا نرى - بحق - أن الأخلاق المزدكية كانت ردة عنيفة ، ترتب عليها ضعف المجتمع الفارسى وانحلاله ، حتى كان تداعى صولجان الإمبراطورية الفارسية أمام الفتح الإسلامى أمراً سهلا .

(د) الصينيون : لعل خير ما يعبر عن روح الأخلاق عند الصينيين ، تلك المبادىء القويمة التى احتوت عليها فلسفة حكيمها الأكبر « كونفسيوش » وقد احتلت فكرة الواجب لديه كل فلسفته الخلقية تقريباً ، بحيث تراه يصدر فى شأنه أحكاماً فى غاية الأهمية فهو فى نظره « مقدس وعظيم » وهو الشىء الذى ينبغى أن يعرف أولا وقبل كل شىء ، وهذا الواجب إنما يستمد سلطانه من نفسه ، وبمقتضى معرفته والاحساس به تكون أفعالنا صادرة عن وحيه ، بحيث لا نفعل إلا ما يقرره ، ولا نترك إلا ما لا يرتضيه ، وليس لأحد يريد أن يحيا حياة أخلاقية أن يحيد عنه ، ولا يخضع الإنسان فى تصرفاته لغاية سواه ، من لذة أو منفعة .

وبهذا التصور لمعنى الواجب عند ذلك الفليسوف يمكننا أن نقول : إن

طبيعة الأخلاق عنده تخالف تماماً طبيعة الأخلاق عند المصريين والهنود والفرس ، ذلك لأنها كانت عند هـذه الأمم تخضع لمقتضيات العقيدة الدينية ، أما عنده فلا تخضع إلا لصوت الواجب فقط ، وقد صرح ذلك الفيلسوف فى كتابه « الحوار » بهذا المعنى إذا يقول : « إن الحكيم يتعطش إلى الفضيلة ، والرجل العامى يتحرق إلى اللذائذ المـادية ، وإن الحكيم يعنى بأن يلاحظ الواجب ويذعن له ، والرجل العامى لا يهتم إلا بأن يتصيد ما فيه من فوائد ، وإن الحكيم لا يفهم فى العموم إلا الواجب ، أما العامى فلا يفهم إلا منفعته»

وحتى تفهم معنى الواجب بدرجة أكثر وضوحاً عند ذلك الفيلسوف نرى أنه لا بأس من إيراد نص آخر يوضح معناه ، يقول فى ذلك : « إن الطبيعة هى الإرادة الإلهية الخالدة . وإن الحياة بحرية أو إتباع الطبيعة هو واجب الإنسان ، وإن معرفة الواجب هى معرفة الدين نفسه . إن الواجب هو ذلك الشيء الذى ليس بمسموح لأحد إبعاده لحظة واحدة ، لأنه لو سمح بالبعد عنه لحظة لما أصبح هو الواجب ، ولهذا يعنى الحكيم فى شيء من الانتباه بما لا يرى فى داخله ، ويخشى فى شيء من القلق ما لا يسمعه بأذنه ، ويجب أن لا يعالج بالكشف والإيضاح إلا ما هو خفى داخل نفسه . ويجب ألا يكون شيء أوضح لديه وأعمق من طيات قلبه ، ولأجل ذلك يلقى الحكيم بنفسه فى أعطاف هذه المعالجات التوضيحية كلما خلا بنفسه ، وحينما تكون النفس غير مهتاجة بأحاسيس حب أو غضب أوحزن أو سرور يقال عنها : إنها فى حالة اعتدال ، وحينما تتولد هذه الاحاسيس فى النفس دون أن تتجاوز الحد المعتدل يقال عن هـذه النفس : إنها فى حالة الانسجام ، وإذن فالاعتدال هو الاصل والانسجام هو القانون العام، وحينما يلحق الاعتدال والانسجام غايتهما يسود النظام فى السماء ، وتنمو جميع الكائنات[1]

(١) د . محمد غلاب . الفلسفة الشرقية ص ٢٦٢ .

وليس فى المقام متسع لتحليل هذا النص ، ولكن يكفى أن نشير إلى أنه عندما يعتبر أن الطبيعة تخضع فى سيرها للارادة الإلهية ، وأن سير الإنسان على سننها هو قمة الواجب ، وأن النفس تكون فى حالة اعتدال عندما لا تهيجها أحاسيس الفرح أو الغضب ، إنما يعد فى قمة المحللين النفسانيين الذين يرون أن السلوك الخلقى ينبغى أن يرتبط أساساً بمعرفة قوى النفس وآفاتها ، وهو بهذا التحليل يعتبر سابقاً لكثير ممن أتوا بعده وعلى الأخص أصحاب فلسفة الواجب مثل : الفلاسفة الرواقيين فى القديم و « كانت » من المحدثين .

ولنا أن نتساءل : أليس من الطبيعى أن توجد لدى فيلسوف من هذا الطراز فكرة واضحة عن العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وإذ كان الأمر كذلك فما طبيعة تلك العلاقة ؟

يقرر الباحثون أن هذا الفيلسوف قد صدر فى هذا المقام عن مبدأين عظيمين .

أولهما : أن الفرد لا يمكن أن ينظر إليه بمعزل عن المجتمع .

ثانيهما : أن المجتمع لا يمكن أن تكون له ذاتية ميتافيزيقية ، تجب الفرد من الوجود ، فيفنى فى المجتمع تماما كما هو الشأن لدى أصحاب المدرسة الاجتماعية .

وهذان المبدآن ينبعان أساساً من إيمانه بأن الإنسان كائن اجتماعى ، وأن الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية قد صاغهم المجتمع على الصورة التى هم عليها ، كما أن المجتمع يتكون من مجموعة من الأفعال التى يقوم بها الأفراد وفقاً لاستعداد كل شخص ، وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقاً لأفعالهم ، ويتحدد

وضع الفرد طبقاً لها . والفرد لا يمكن بأى حال من الأحوال أن ينسحب من المجتمع ويعيش فى عزلة ، لأن هذا عمل شاذ لا يتفق مع طبيعته ، وضميره يصده عن مثل هذا العمل إذا هو أقدم عليه . وعلى هذا فلا يمكن أن يتحول الفرد إلى زاهد أو ناسك ، بل يجب عليه أن يعمل داخل إطار الجماعة ، وحينما يستشعر أن وجوده بينهم لا يتفق مع منحاه الخلقى فعليه حينئذ أن يتحمل عبء توجيه السلوك الاجتماعى نحو الطريق الصحيح[1] .

وهكذا نرى أن الفلسفة الصينية فى ظل تعليم هذا الفيلسوف ، قد أخذت طابعاً نظرياً وعملياً معاً ، أما الأول فيقوم على تحديد المفاهيم الأخلاقية كمعنى الواجب وطبيعته ، وأما الثانى فيقوم على تحديد العلاقة بين الفرد والمجتمع ، كما أنه من ناحية أخرى لم يدع إلى اطراح الدنيا ومحاربة الشهوات والفناء فى ذات الإله ، وكأن الاخلاق بهذا الاتجاه قد بلغت درجة الكمال أو قاربت إذا قيست بما قبلها .

وحسبنا هذا القدر من بيان الاخلاق عند بعض أمم الشرق القديم لننتقل بعد ذلك إلى بيان فلسفة الاخلاق عند فلاسفة الإغريق ، بعد أن نشير بايجاز إلى أن التاريخ قد حفظ بين صفحاته تلك الاسفار التى قام بها بعض رجال الإغريق إلى بلاد الشرق والتى أفادوا منها فى كثير من نواحى تفكيرهم وخاصة فى مجال الاخلاق . .

ويكفى هنا أن نسوق شهادة باحث منصف هو الدكتور «جوستاف لوبون» الذى قرر أن الناس كانوا يعتقدون إلى زمن قريب أن اليونان غير مدينين فى علومهم وفنونهم وآدابهم لغيرهم من الامم التى سبقتهم ، لكن هذا الرأى لم يعد فى الإمكان التسليم به ، فانه وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت دور

(١) د . فؤاد شبل . حكمة الصين ج ١ ص ٧٤ .

النضوج فى بلاد اليونان ، إلا أنها ولدت ونمت وترعرعت إلى حد ما فى بلاد الشرق ، ونحن نعلم أنه فى العصر الذى لم يكن اليونان فيه إلا جهالة برابرة ، كانت هناك حضـارات لامعة مزدهرة على ضفاف النيل وفى سهول كلديا[1]

---

(١) الحضارات الاولى . نقلا عن كتاب « تاريخ الاخلاق » للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ .

الفصل الثانى

البحث الخلقى عند الأغريق والرومان

يكاد يتم اجماع المؤرخين على أن البحث الخلقى عند اليونان قد مر بأدوار ثلاثة هى :

(ا) دور التكوين والتمهيد، وهو الذى يقع ما بين ظهور التفكير اليونانى عند الشعراء الحكماء السبعة وبين سقراط .

(ب) دور النضج والإكتمال ، وهو الذى يبدأ بسقراط ، ثم افلاطون ، ثم أرسطو .

(حـ) دور الضعف والانحلال ، وهو الذى ظهرت فيه مدارس الكلبيين والرواقين والابيقوريين والقورينائيين .

وإذا أردنا تحديد هذه الأدوار الثلاثة تحديداً دقيقا فنقول : إن الدور الأول يبدأ من سنة ٥٥٠ ق . م وينتهى حوالى سنة ٤٣٠ ق . م عندما أخذ الجدل السقراطى الجديد يؤثر فى الشعب الأثينى . وأما الدور الثانى فينتهى بمهات أرسطو تقريبا سنة ٣٢٢ق . م وأما الدور الثالث فينتهى فى عام ٥٢٩ ميلادية عندما قضى القديس أوغسطين على مدارس الفلسفة فى أثينا[١] .

وسنحاول أن نلق نظرة سريعة على طبيعة البحث الخلقى فى كل دور من

---

(١) سد جويك : المجمل فى تاريخ الأخلاق . الترجمة العربية ص ٤٨ . وينبغى أن ننبه إلى أن الدور الأخير قد تداخل فيه الفكر الأخلاقى مع معطيات المسيحية وتفسيراتها فى مجال الأخلاق . وذلك ليتميز لدى الدارس الفكر الاخلاقى الخالص من الاخلاق المتأثرة بالدين .

هذه الأدوار ، بالقدر الذى يعطى للقارىء صورة مجملة . وإن كنا نرجو ألا تكون مبتورة .

الدور الأول (ما قبل سقراط) ويمتد من سنة ٥٥٠ ق . م سنة ٤٣٠ ق . م :

وأول المصادر التى يمكن الرجوع إليها لمعرفة نظرة القوم إلى الأخلاق ، وخاصة فى عصر ما قبل « تاليس » هو تلك القصيدتان الخالدتان : الإلياذة والأوديسة اللتان ألفهما الشاعر العظيم « هومير » . وفيهما يستطيع القارى أن يجد أساس فكرة الشاعر عن كل مايعتمل فى نفسه من أفكار أخلاقية ، ففيهما يشيد المؤلف بكثير من الفضائل الخلقية ، كالشجاعة والعفة والبر والوفاء .. الخ ، وهذه كلها منشؤها تحديد معنى الخير الذى تنسب إليه الفضائل والشر الذى تنسب إليه الرذائل . وإذا كان الأدب ـ وبخاصة الشعر منه ـ هو المرآة التى تنعكس عليها آراء وأفكار العصر ، فان ما جاء فى هاتين القصيدتين من معان خلقية إنما كان تعبيراً عن مدى احترام الشعب لها .

ولن يعثر الباحث على جديد غير ما تقدم لدى « هزيود » الشاعر اليونانى العظيم صاحب ديوان « الأعمال والأيام » وكذلك لدى « الحكماء السبعة » على فرض التسليم بوجودهم[1] .

فاذا غادرنا هؤلاء إلى الفلاسفة ، فسنلاحظ أن البحث الفلسفى لديهم كان

---

(١) وهم مجموعة من الرجال ذوى الحكمة العملية والسياسة والتشريع والفلسفة ، عاشوا فى الفترة ما بين ٦٢٠ ـ ٥٥٠ قبل الميلاد ، وهناك اختلاف فى أسماء ثلاثة منهم ، وأما من اتفق على ذكرهم فهم : سولون وتاليس وبتاكوس ورياس .

معنياً بتفسير الوجود الخارجي بوجه خاص ، ولم يكن لفلسفة السلوك لديهم إلا دور ثانوى ، مما يعتبر فى نظر كثير من الباحثين ، مجرد تمهيد للدور العظيم الذى اضطلع به سقراط فيما بعد .

ولقد برز فى هذا العصر ثلاثة اتجاهات على يد ثلاثة من المفكرين، أخذت بعد ذلك شكل مذاهب أخلاقية لها قيمتها من الناحية النظرية ، وأحد هذه الثلاثة ظهر على يد « فيثاغورث » الذى غلب على مذهبه فى الأخلاق النزعة التصوفية : التى تقوم على اعتبار أن الخير فى انتصار الروح على الجسد ، وأن الفضيلة فى الإعراض عن الشهوات ، وأن العفة جهاد بين العقل والغرائز .

ويستطيع الباحث أن يعثر فى ثنايا هـذا المذهب على مفاهيم أخلاقية متطورة ، ومبادىء سلوكية قويمة ، مثل : الضمير ، والعفة ، والعدالة ..إلخ . ومن مبادئه : « لاتجعل للنوم عليك سبيلا قبل أن تعرض على نفسك مامر بك فى يومك وعما فعلته طيلة النهار ، فتتساءل عما نقصك من خير كان يجب أن تعمله ، وعما أتيت من شر كان يجب أن تتركه » ومنها : « يجب مساعدة الناس فى حمل أثقالهم لاحمل أثقالهم عنهم » .

ولقد كان لشخصية « فيثاغورس » على أتباعه من التأثير القوى ماجعلهم يعتبرون قوله هو الحق الذى لايعتريه خطأ قط ، كما كانت أفعاله وأقواله محل استشهاد لهؤلاء الحواريين ، عندما تعوزهم الفكرة المستدل عليها ، أو الموقف الذى ينبغى أن يجسد ، ولقد بلغ إخلاص هؤلاء الأتباع لمذهبهم إلى الحد الذى جعل بعض المؤرخين يذهب إلى أن ممارساتهم الأخلاقية أشبه ماتكون بأسلوب الاعتقاديين أو أهل النبوة ، أكثر مما قيلت بأسلوب الفلسفة ، يقول « سدجويك » : إن القواعد التى وضعها المذهب الفيثاغورى فى الاعتدال والشجاعة والإخلاص ، والصداقة ، وطاعة القانون ، واحترام الحكومة وفى توصيته بمحاسبة النفس فى كل يوم ، بل حتى فى القواعد التى

وضعها فى الحرمان (الزهد) وطقوس العبادات ، نستشف منها مجهوداً بين الأصالة والحماسة ، لصوغ حياة الناس بحيث تنزع نحو التشبه بالله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، ولكن هذه القواعد قد قيلت — فيما يلوح لنا — بأسلوب الاعتقاديين أو أهل النبوة ، أكثر مما قيلت بأسلوب الفلاسفة »[1] ولكن على الرغم من هذه الصبغة الروحية التى تلونت بها الأخلاق الفيثاغورية ، يمكن القول بأن ملامح التفكير المنظم تبدو واضحة جداً فى نظريتها الأخلاقية ، ومظهر ذلك أن العدل هو جوهر الفضائل ، وأدق ما يمثله هو «العدد المربع» ، وهنا ندرك أن الجانب الرياضى فى الفيثاغورية قد شمل مجال الأخلاق أيضاً ، وكذلك الحال فى القضايا التى قررت فيها أن الفضيلة وسلامة الجسم «انسجام» وأن الصداقة تعادل فى الانسجام وكذلك فى تصنيفهم للخير مع الوحدة والاستقامة ، وللشر مع أضداد هذه الصفات ، نجد فى هذا كله نواة النظرية الأخلاقية التى ذهب إليها أفلاطون ، وهى أن الخير فى السلوك الإنسانى كالخير فى الطبيعة الخارجية ، والآثار الفنية ، يستند إلى علاقات كية معينة فى عناصر النتيجة الخيرة ، وهذه العلاقات ذات نسب دقيقة ، بحيث يمتنع الافراط والتفريط[2] .

٥ غير أن تلك الصبغة الروحية التى صبت فى ضبط رياضى لصياغة النظرية الأخلاقية عند الفيثاغورية ، لا تعفينا من القول بأن هذه المدرسة قد تهاونت فى حق الأخلاق كثيراً حين آمنت بعقدة تناسخ الأرواح ، لأنها تتعارض تماماً مع المسئولية المباشرة الفردية أمام المواقف والأحداث ، وهى أهم عناصر

---

(١) المجمل فى تاريخ الأخلاق ص ٨٤ . وقد قال الشهرستانى عن « فيثاغورس » : إنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وإنه ذو الرأى المتين والعقل الرصين .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ .

التكليف الأدبي ، ويظهر من خلال دراستنا لهذه المدرسة أن أتباعها لم يعتقدوا التناسخ إلا لأمر سلبي ، أعني : ترهيب النفس حتى لاتقع في مهاوي الرذيلة ، فيكون نصيبها أن تحل في جسم أقل مرتبة من الجسم الأول تكفيراً لما عن خطاياها . ومع هذا أيضاً تبقى هذه العقيدة عقبة في سبيل نضوج النظرية من الناحية الأخلاقية ، لاسيما وأنهم يعتبرون العدل جوهر الفضائل ويرمزون له بالتربيع الذي هو غاية الدقة الرياضية ، وفي ظل عقيدة التناسخ لايكون هناك مجال للعدل بالمعنى الدقيق ، وذلك لتوارد النفس الواحدة على عدة أجسام .

ه ومن الأمور السلبية في الأخلاق الفيثاغورية أيضاً ، دعوتها إلى وجوب العزوبة والشيوعية في المال ، وهذا يتنافى مع الطبيعة البشرية ، وهذا عيب المذاهب البشرية ، إذا أصابت الحق في موقف ، أخطأته في موقف آخر ، وحسبها أن تقرر أن ماوصلت إليه هو غاية ماتملكه أما أن يدعى كل مذهب أنه أصاب الحق كله ، فهذا مايرفضه العقل الصريح ، لأن الحق لا يتعدد .

وثاني المذاهب التي ظهرت في هذا العصر هو ما جاء به « هيراقليط » فيلسوف التغير ، الذي صدر في مذهبه الأخلاقي عن رأيه في فلسفة الوجود وهو « التغير » المستمر وفق قانون عام . وإذا كان الأمر كذلك فعلى المرء أن يكون ذا سلوك متفق مع قانون التغير العام . وأن يتحمل مايصادمه بكل هدوء وارتياح ، وأن يقمع شهواته ، لأن الشهوة تؤكد الشخصية ، وهي انتقاد للقانون الطبيعي العام ومعارضة للتغير »[1] .

والقانون الاخلاقي عند « هيراقليط » يتأسس على العقل والطبيعة وطاعة الآلهة ، والنسب بين هذه المصادر الثلاثة غير واضحة . من ثم قيل إن المبدأ

---

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧١ .

الأخلاقي عنده يشوبه نوع من الغموض ، مما لا يمكن معه القول بأنه يعتبر مذهباً أخلاقياً كاملا .

ولعل أظهر ما في هذا المذهب ، تلك النظرة التفاؤلية إلى العالم ، على الرغم مما يبدو فيه من مظاهر الألم والكفاح والتنازع ، إنه في نظر «هيراقليط» حق وخير وعدالة ، ويترتب على هذه النظرة أن تكون جميع الشرور والآثام ليست إلا أوصافا ظاهرية ، تدرك كذلك بمعطيات عقولنا البشرية القاصرة ، وأما من حيث الواقع الحقيقي فلن تكون كذلك ، من ثم كان العالم مشتملا على الكمال ، مبرأ من كل نقص . وهذه النظرة الأخلاقية السكونية هي التي أوحت إلى بعض الباحثين أن يقرر أن « هيراقليط » قد توصل إلى أن الخير الأسمى ، ليس إلا الانشراح والسرور . وهذا ما أخذت به الرواقية وبخاصة عند متأخريها ، مما يدل على أن هذه النظرية الأخلاقية المركبة التي أفرزتها عقلية « هيراقليط » قد جاوزت عصرها حين صادفت روحاً تناقها . هي الروح الرواقية ، وذلك لما فيها من عناصر مغرية ، وبخاصة في نظراتها التفاؤلية إلى الكون والحياة[1] .

وثالث المذاهب هو مذهب « ديمقريطس » صاحب فلسفة « الذرة » التي لا تقر في الوجود إلا ما هو مادي ، وبناء على هذا فلا مطمع للانسان في شيء وراء هذه الأشياء المنظورة وعليه أن ينظر إلى الأشياء نظرة نفعية ، فالخير إذن هو ما يجر نفعا ولذة والشر ما يجر ضرراً وألما .

ولا شك أن هناك علاقة متينة بين النظرية الأخلاقية لأي فيلسوف وبين فلسفته العامة ، وبخاصة نظرته إلى الوجود ، واذا كنا قد رأينا «ديمقريطس» يقرر أنه ليس في الكون إلا المادة وحدها ، فلا غرابة إذن أن نرى فلسفته

---

(١) نفس المصدر ص ٨٦ .

الأخلاقية على هذه الشاكلة المادية ، إن من أهم المظاهر التى تؤكد ذلك أنه يرى أن الخير الاسمى إنما يكون فى السرور والانشراح ، ومرجع ذلك إلى اعتدال العقل والمزاج لذاتهما ، إنه يقطع النظر عن أى مصدر خارجى يكون له دخل فى تحصيل سعادة الإنسان ، مثل عمل الخير أو حب الآخرين أو إسداء معروف أو طاعة الاله الخ ، وإذن فأخلاقياته تقوم على الأنانية والأثرة والمادية ، وإذا كان للعقل من دور عنده ، فهو مقصور على اختيار أفضل اللذات .

والأفكار التى نادى بها فى مجال السلوك العملى تنم على ذاته الأنانية ، وتعلوها مسحة « الأثرة » ، من هذه الأفكار قوله ، إن ارتكاب الظلم أسوأ من احتماله ، ولما كانت نظريته الأخلاقية بهذه المثابة ، فقد تأثر بها إلى حد كبير ، الأبيقوريون ، لما فيها من عناصر تتفق مع مذهبهم .

ولا ننسى فيما قبل عصر سقراط مباشرة أو معه ، تلك المدرسة التى كان لها آراء غريبة فى الوجود والسلوك ، وهى مدرسة السوفسطائيين . ولقد صدرت هذه المدرسة فى الأخلاق عن المعانى الفردية ، التى تجعل الفرد مقياس كل الخيرات والشرور ، وتطيح بكل القيم الثابتة الأصيلة المركوزة فى الفطرة ، وسيتبين لنا هذا بوضوح عند حديثنا فيما يأتى عن سقراط .

١ — فلسفة سقراط الخلقية

• من الخير أن أشير سلفا إلى مسألة هامة تتعلق ببحث موضوع الأخلاق في فلسفة سقراط ، بل في فلسفته عموما ، وهى ما مدى صحة ما نسب إليه من آراء وأفكار ؟ وقد أكد على طرح هذا السؤال أن الرجل لم يترك تراثه مكتوبا بيده ، لأن ذلك كان غير متفق مع طبيعته ، فقد كان يؤثر أن يكون معلم حكمة ، عن طريق تربية التلاميذ والأتباع ، على أن يكون فيلسوفا ذا كتب محررة تروى فى إخراجها على سنن المنهج العلمى ، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو .

• إن بعض مؤرخى الفلسفة يقرر أنه إذا كان أفلاطون قد جعل من سقراط العضو الأساسى فى المناقشات التى دارت فى كتبه ، فانه لم يكن إلا أداة للتعبير الذى يريد أفلاطون إذاعته . وإن ما كتبه « اكزنوفان » فى مذكراته عن سقراط ، هو مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير أن الباحث المحايد لا يعلم مقدار ما فى هذه المحادثات السقراطية من صحة أو خطأ فى النقل .

• كيف السبيل — إذن — إلى اليقين أمام هذه المصادر ؟ إن الباحث فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكدس من جزئيات غير كاملة ، فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة ، ويرى أن طريقة تكوينها صواب ، لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه ، غير أنه ليس من السهل دائماً أن تتفق وتنسجم تلك الأجزاء بعضها مع بعض .

* على أن هناك صعوبة أخرى ناشئة من أن سقراط هو الواضع للقواعد التى قامت عليها مختلف المذاهب الأخلاقية القديمة ، وقد انتسب إليه كل الأخلاقيين الذين أتوا بعده ، إلى عصر ظهور المسيحية ، وهذا الانتساب —

فيما يظهر — لم يكن بعيداً عن الصواب ، غير أن ذلك نفسه لا يمكننا من رؤية مذهب أخلاقي سقراطي كامل الانسجام[1] .

* ولا يشك إنسان في أن الذي يسجل عمل غيره . لا يمكن أن يلزم جانب النقل الحرفي لكل الآراء والأفكار والمعتقدات التي يسجلها ، بل لا بد أن يكون له رشحات تنبجس من خلال نفسه ، لا سيما إذا كان مفتونا بما يسجله ، أو له منه موقف آخر . وإذن فطبيعة الناقل لها دورها الذي قد يغطي على الأفكار الرئيسية لمن نقل عنه .

* والمؤرخون يضيفون اسما ثالثاً إلى كل من «أفلاطون» «واكزنوفان» ممن عنوا بتسجيل أفكار وآراء سقراط ، هو « أرسطوفان » ، ويرون أن شاعريته الهزلية لا يمكن أن يعول عليها في النقل الصحيح، ونسبة الآراء إلى صاحبها كما قالها ، ويرون أيضاً أن « اكزنوفان » ، حين وضع مذكراته عن « سقراط » كان متأثراً بناحية خاصة من فلسفته العملية ، وهي البساطة المعروفة عنه[2] ، وإذن لم يبق أمام الباحث إلا ما سجله « أفلاطون » في محاوراته ، هو الذي يمكن التعويل عليه . لا سيما في أساسيات النظرية الأخلاقية . والباحث لا يمكن أن يقول في هذا المقام أكثر من هذا ، لأن فصل القول في مثل هذا الموقف من الصعوبة بمكان ، ومن جهة أخرى ، إن الآراء والأفكار والمعتقدات قد تتداخل إلى حد كبير . وأولئك الذين يلزمون الحذر والدقة في عزو الأفكار إلى أصحابها ، لا يحق لهم أن يعطوا المسألة شكل التحديد الرياضي . حينئذ لا يبقى أمامنا إلا القول بأن حديثنا عن مذهب سقراط الأخلاقي . يرتكز أساساً على ما ذكره « أفلاطون » دون أن ننظر إلى ما وراء ذلك .

---

(١) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٣٧ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٣ .

ومن الحق أن نقرر — بناء على ما تقدم — أن الفلسفة الخلقية على الحقيقة إنما بدأت بسقراط، ولعل من الخير أن نسوق إلى القارئ صورة تعبر عن واقع الحياة فى أثينا بين يدى ظهور سقراط، وذلك كما رسمها الدكتور طه حسين فى كتابه «قادة الفكر» يقول فى ذلك: «إن العقل اليونانى فى ذلك العصر كان قد وصل إلى حال من الشك لم يعرفها من قبل شك فى الفلسفة التى عجزت عن تفسير الكون، وشك فى الدين الذى أصبح من السخف بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه، وشك فى الحياة السياسية التى اشتد فيها الاضطراب وعبثت بها الحروب من جهة، والثورات من جهة أخرى، والأهواء من جهة ثالثة. وشك فى النظام الاجتماعى الذى لا قيمة له، إذ لم يعتمد على فلسفة قوية أو دين متين أو سياسة ثابتة، شك فى كل شىء، وحرص على المنفعة الخاصة التى يمكن أن يؤمن بها الفرد حقا، لأنه يحسها ويستمتع بها ويسعى إليها. فى هذه الحال نشأت فلسفة السوفسطائيين التى كانت فى حقيقة الأمر مرآة صادقة للحياة الاجتماعية، والتى كانت تنكر كل شىء فى نفسه، ولا تعترف إلا بشىء واحد، هو المنفعة الفردية»[1].

فى هذا الجو المضطرب ظهر «سقراط» فيلسوف جم النشاط موفور الذكاء، حاد الذهن حمل على أهل أثينا عامة وعلى السوفسطائيين على وجه الخصوص حملته المشهورة، لكى يرسى مبادىء فلسفة ثابتة الدعائم قوية الأركان، لا تخضع للأهواء والأغراض.

والناظر فى تلك الحملة يمكن أن يلاحظ عليها ما يأتى:

أولا: البساطة الخالية من التكلف.

---

(١) قادة الفكر ص ٥٦.

ثانيا : أنها تبشر بثورة تقوم على منهج علمى ، وتتضمن نواة مذهب ميتافيزيقى أصيل ، وسنبين هذا فيما يأتى :

لقد كان على سقراط أن يهدم نظرية السوفسطائيين فى المعرفة ، تلك التى لا تؤمن إلا بما يأتى عن طريق الحس الخاص ، ثم يقيم على أنقاضها بناء فلسفيا متكاملا فى الميتافيزيقا والأخلاق والمعرفة . وكانت أولى الخطوات فى ذلك ، هى الفصل بين موضوع العقل وموضوع الحس ، ثم تتلوها خطوة أخرى هى : تحليل الألفاظ لتحديد معانيها وايضاح دلالاتها[1] ، ولا شك أنه بهذا الموقف قد فوت على السوفسطائيين فرصة التلاعب بمعانى الألفاظ ، وانتهى إلى أن مايبدو للحواس من الأشياء ليس إلا أعراضاً ، أما حقائقها وماهياتها فشىء آخر ، وراء هذا الظاهر ، لايدرك إلا بالعقل ، وهو فى وجوده هذا ثابت ومستقر ، لا يطرأ عليه التغير الذى يحدث لأعراضه ، وبهذا يكون سقراط قد وضع لبنة هامة فى بناء فلسفة المعانى أو الماهيات الثابتة .

وقد ربط بين نظريته فى المعرفة وموقفه من الأخـــلاق ، فأوقف السوفسطائيين أمام منهج تحليل المعانى الخلقية ، وكان يبغى من وراء ذلك أن يصل إلى تحديد مفهومات ومعان دقيقة للألفاظ التى تستخدم فى الأخلاق كالفضيلة والعفة .. الخ . وقد حفظ لنا أفلاطون فى محاوراته شيئاً من هـذا المنهج ، ففى محاورة « شارميدس » يبين اهتمام سقـــراط بتحديدمعنى العفة وفى « ليسيس » يهتم بتحديد مفهوم الصداقة ، وفى « لاخس » يعنى بتعريف الشجاعة[2] ، ونستطيع بعد هذا أن نقرر أن فيلسوفنا هذا شأنه ، يقول بثنائية الوجود وتقسيمه إلى مادى ومعنوى ، وبثنائية المعرفة :

---

(١) د. توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ص ٣٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٣ .

حسية وعقلية ، ثم يعطى للنوع الثانى منهما وضعه الحقيقى ، من الثبات والدوام ، إنه لجدير أن يكون فاصلا بين عهدين من عهود التفكير الفلسفى حقاً ، بحيث يوضع على رأس أصحاب الفلسفات المعنوية . إنه بهذا المنهج قد هدم موقف السوفسطائيين من المعرفة والوجود معاً ، وانتهى إلى نتيجة هامة وهي ثبات الماهيات والحقائق وراء ظواهر الأشياء كما أشرنا ، وليست المعانى الأخلاقية بأقل من معانى الميتافيزيقيا فى هذا السبيل . وإذن فالنتيجة الطبيعية لهذا الموقف ، الاهتداء إلى معان ثابتة للمفاهيم والاصطلاحات الأخلاقية لا تخضع للأذواق الخاصة التى تمليها الأحاسيس الفردية ، والتى كثيراً ما تكون من وحى سيطرة الشهوات على القوة العاقلة فى الإنسان .

* إن الحملة التى شنها « سقراط » على السوفسطائيين هى : أنهم كانوا يتحدثون عن العدالة والعفة والقانون ونحو ذلك ، ولكنهم لم يوفقوا إلى شرح هذه الأمور من حيث حقائقها وماهياتها ، وقد كانت أحكامهم التى أصدروها حين ضيق عليهم الخناق ، لا تتسق مع أحكامهم التى أصدروها على الحالات الجزئية فى العدالة وشرعية القانون ونحوهما ، والواقع أن الجهل الذى تحمله ألفاظهم لم يكن النقص الوحيد الذى كشفه سقراط عند معاصريه فى مجال المعرفة ، ولكنه كان أكبر ما يسترعى النظر ، وكان إظهاره عملا فلسفياً جليل الشأن كبير الخطر ، فان طريقة الجدل المعروفة التى أبان بها عن هذا الجهل ، قد كشفت عن افتقارهم – من وجهة النظر العلمية – إلى تعريفات دقيقة للمعانى الكلية ، وأوحت بأن التوصل إلى هذه التعريفات إنما يكون عن طريق مقارنة الجزئيات بعضها مع بعض مقارنة دقيقة ، لذا صرح أرسطو بأن أكبر خدمة قدمها سقراط للفلسفة هي: إدخال الاستقراء والتعريف[1] .

* نلاحظ – إذن – أن فكرة تحديد معانى الألفاظ تعتبر من

---

(١) سد جويك : المجمل فى تاريخ الأخلاق ص ٩٦ .

الأسس المنهجية فى فلسفة سقراط ومنها الجانب الأخـــلاقى. ولعل فى هذا القدر ما يكفى لتحديد منهجه ، لندخل إلى دراسة بعض المسائل المتصلة بالموضوع .

العلم هو الفضيلة :

يرى سقراط أن الإنسان خير بطبعه وأن الشر طارىء عليه ، ويأتى الشر من الجهل بحقائق الأشياء الفاضلة ، من ثم يرى أن العلم أو المعرفة بالشىء هو الخير وأن منشأ الشر من الجهل به ، وكانت غايته من هذا الموقف — التوحيد بين المعرفة والفضيلة — أنه متى حصل للانسان معرفة بحقائق الأشياء .. وخاصة فى مجال الأخلاق .. فان ذلك يحمله على اقتنائها ، فمعرفة العفة يحمل العارف على سلوكها ومعرفة العدالة يحمل العارف على تطبيقها وهكذا .

وإذا كان هذا هو رأيه فى الفضائل ، فانه من السهل أن نستنتج من ذلك أنه كان يرى جدوى تعلم الفضائل ، وبالتالى جدوى علم الأخلاق ، وكأنى به فى هذا المقام قد أراد أن يحول البحث الفكرى من حقائق الطبيعة وماهية الوجود الخارجى ومنشؤه ، إلى الإنسان نفسه فاستنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كما يقول « شيشرون » .

ولكن نظرية سقراط هذه لم تعجب كثيراً من الباحثين ، وعلى الأخص « أرسطو » الذى قرر أن هذه النظرية تعنى أن صاحبها قد نسى أو جهل أن الإنسان ليس عقلا خالصاً ، بل هو مركب من العقل والعاطفة والشهوات ، فربما أتى الإنسان الشر خضوعاً للغرائز وهو عالم بأنه شر ، وربما ترك الخير كذلك وهو عالم بأنه خير . كما يردد العالم الفرنسى « سانتهاير » هذا المعنى بقوله : « ليس ما يقع فيه الإنسان من الإثم ناشئاً عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التى هى أكبر منها ، كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئاً عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق ، يحمل

الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً .
وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل
وقد يعمل ضد ما يعلم[1] .

ونحن من جانبنا لا نسلم بصحة ما جاء في نقد كل من أرسطو وسانتهلير
قبل أن نحاول فهم ما يريده سقراط من المزاوجة بين المعرفة والفضيلة . إننا
نرى أن هذا الموقف لديه ناشيء عن اعتقاده أنه متى وصل الإنسان بمعرفته
إلى درجة معينة حملته هذه المعرفة على أن يعمل بمقتضاها ، وإلا كانت معرفة
بتراء ، ويبدو أن سقراط هنا قد رفع تلك الحواجز الشفافة التى تفصل بين
العقل كأداة للادراك والمعرفة ، والإرادة كأداة للعمل .

* نعم !! لا يمكن أن يسلم له هذا القول إلا إذا بلغت معرفة هذه الفضائل
حداً يمازج كيان الفرد من الناحية الوجدانية ، يصل بهذه المعرفة إلى درجة
المعتقد . الذى يحمل صاحبه على أن يكون سلوكه فى مستوى عقيدته ، ولو لم
يكن الأمر كذلك بأن كان مجرد المعرفة كمدرك عقلى هو الفضيلة فان الأمر
هنا لا يقبل ، ذلك لأن المعرفة فى حد ذاتها لا تعدوا أن تكون تحصيل شىء
يضاف إلى رصيد الإنسان المعرفى ، والناحية الأخلاقية السلوكية فى الإنسان
ترتكز على الجانب الإرادى لا الجانب العقلى ، وأما هو — أى العقل —
فمجاله النظر فحسب .

* ومسألة الفصل بين المعرفة والمعتقد أمر لا يختلف فيه العقل الصريح ،
وقد استشعر هـذا الفصل الفيلسوف الفرنسى « باسكال » فقرر أن الناس

---

(١) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو جـ ١ ص ٤٩ .

يعتقدون بتأثير العاطفة لا بتأثير الدليل والبرهان ، وإن كان فى نفس الوقت قد قرر أن بيان كيفية هـذا الاعتقاد من الصعوبة والدقة والغرابة ، بحيث يستحيل عليه تفسيرها .

* ولقد قرر المفكر الفرنسى « جوستاف لوبون » أن المعتقد هو إيمان ناشيء عن مصدر لا شعورى يكره الإنسان على تصديق فكر أو رأى أو تأويل مذهب[1] ، ونحن لا يعنينا أن ندخل فى تفاصيل هـذه المسألة ، بقدر ما يعنينا أن نبين أن المعرفة التى وحد سقراط بينها وبين الفضيلة ، لا يمكن أن تكون مجرد انطباع فى الذهن ، فهل يصح أن يقال : إن مجرد معرفة العدالة تجعل العارف عادلا ؟ وإذن فلا يستقيم كلام سقراط ، إلا إذا كان المقصود بالمعرفة لديه معنى وجدانياً يتصل بالإرادة التى تحمل على الفعل الخير .

نظريته فى السعادة :

نعتقد — بعد ما قدمنا رأيه فى الفضيلة — أنه لا يعسر على الباحث أن يعرف رأيه فى السعادة ، ذلك لأنها لازمة من لوازم اقتناء الفضائل ، حتى فى نطاق المدارس التى يقال على ألسنة الأخلاقيين أنها « لا أخلاقية » فمتى تحددت معانى الفضائل والرذائل كانت السعادة فى اقتناء الأولى والابتعاد عن الثانية . بناء على هذا يقرر سقراط أن السعادة تتحقق بالعلم ، دون انتظار لجزاء، إنها اطمئنان النفس، والفرح الداخلى القدسى الذى يكون بالاعتدال والتحرر من أسر الخيرات المادية كالغنى ، والجاه ، والسلطان مما يعتبره الناس سعادة ولكنه ليس كذلك[2] .

---

(١) الآراء والمعتقدات ص ٧ .

(٢) د . محمد يوسف موسى . تاريخ الأخلاق ص ٧١ .

وإذا كان الأمر كما بينا فبم نعرف أن هـذا العمل خير أو شر ؟ يرى سقراط أن الحاسة الباطنية « الضمير » هي التي تملي أحكامها على الأفعال الإرادية ، فتقرر خيريتها وشريتها ، وهو هنا يستصحب رأيه الحقيقي في خيرية الإنسان بأصل فطرته . إنه يرى أن صوت الضمير المنبعث من داخل الإنسان كأنه قوانين غير مكتوبة . ولنستمع إليه وهو يحاور أحد السوفسطائيين كما جاء في محاورات أفلاطون : قال لمحاوره « هيبياس » :

– هل تعرف يا هيبياس قوانين غير مكتوبة ؟

– نعم يا سقراط : هي القوانين التي يحسها الناس ويعتقدونها جميعاً والتي موضوعها واحد .

— هل تقدر على القول بأن الناس هم الذين وضعوها ؟

– كيف يمكن أن يكون هـذا ، بما أنه من المستحيل أن يكون الناس اجتمعوا في مؤتمر واحد وتكلموا لغة واحدة بها انشأوها .

— من إذن الذي وضعها في رأيك ؟

– إنهم الآلهة – كما اعتقد – الذين طبعوها في صدور الناس .

ولنا أن نقول بعد هذا إن تقرير شرعية الضمير أو القانون الغير المكتوب كما يرى سقراط في الحكم على الأفعال الإرادية بالخيرية أو الشرية ، مع تقرير أن الفضيلة صنو العلم والمعرفة ، ثم بجانب ذلك تقرير خيرية الفطرة الإنسانية: كل هذه الأمور مجتمعة تجعلنا نقرر في اطمئنان أن سقراط كان بحق واضع الأسس الأولى لعلم الأخلاق بمعناه الصحيح ، وهـذا الرأي يوافق ما قرره كثير من الباحثين المنصفين ، يقول العالم الفرنسي : « إميل بوترو » « ولد علم الأخلاق في بلاد اليونان في الوقت الذي استولى فيه العقل على أزمة الحياة

الإنسانية ، وقد كانت قبل يد الدين[1] . وسقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم ، لقد كان هو الإنسان الأول الذى أدرك هذه الفكرة ، وهى أن لعلم الأخلاق أساسا يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز على العادات والغرائز ، لقد رأى أنه من الممكن أن نجد فى الملاحظة اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاق لا تعوزه الدقة ولا السمو ولا السلطان كل المسألة كانت إذن معرفة طبيعة الإنسان الحقة ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة . روح أخلاق سقراط تتلخص فى هذه الحكمة « اعرف نفسك » على أن تكون معرفة عميقة مبتكرة على طريقة سقراط الخاصة به ، ومعناها أن يبحث المرء بفكره فيكشف ما فيه من شيء ذاتى عام يميزه عما عداه ويكون خاصة الإنسان ، ثم إذا عرف هذا الشيء فعليه أن يتصرف على وفقه . ولقد كانت هذه الفكرة هى الأساس المشترك لكل المذاهب الأخلاقية المختلفة التى ازدهرت فى بلاد اليونان[2] .

ونستطيع فى النهاية أن نلاحظ فضل سقراط فى فلسفة الأخلاق ، ولقد تجلى هذا الفضل فى تحديد المفاهيم الخلقية ثم معرفة أصل الفطرة الإنسانية . ثم وضع القوانين التى توصل إلى الفضائل وبالتالى إلى السعادة ، ثم فوق هذا كله بين منبع أو أساس الحكم على الأفعال الإرادية ، متمثلا فى الضمير المنبعث من داخل الإنسان نفسه .

---

(١) لا شك أنه يقصد الدين اليونانى الوثنى لا مطلق الدين .
(٢) المرجع السابق ص ٧٤ .

أخلاقه العملية :

• إذا كان السلوك أقوى من أية نظرية كما يقولون ، فإن سلوك سقراط جدير بأن يقوى نظريته الأخلاقية ، لأنه يعد بحق مضرب المثل فى هذا السبيل ، وكان مفتاح شخصيته من الجانب الأخلاقى هو « علو النفس » ومتى توفرت هذه الفضيلة فى شخص فإن لوازمها من الفضائل التوابع تكون بالضرورة معروفة . فعالى النفس غالباً ما يكون صبوراً ، يبتسم للمتاعب ويبش للآلام ، شجاعا لا يبالى بالأرزاء والنكبات ، عفيفاً لا تستولى عليه الشهوات متواضعاً إلى حد بعيد ، حتى ولو كان علمه وسلوكه يرفعانه إلى درجة عالية ، شغل نفسه باصلاح المجتمع الأثينى فى نفس الوقت الذى أهمل فيه مطالبه الخاصة ، وقف صلداً أمام تيار المادية الجارف الذى روجته السوفسطائية ، ليعود بالإنسان إلى طبيعته الخيرة ، ولقد عبر أفلاطون عن قوة أخلاقه العملية فيما ذكره على لسان « ألسيبياد » ذلك الشاب الماجن الذى راعه ما عليه سقراط من صلابة وقوة شكيمة أمام التيار المخالف ، قال :

« إن سقراط . ذلك الرجل الذى ليس فى ظاهره أية مسحة من جمال . بل الدميم المنظر ، كان يحتوى فى داخله على سحر عجيب ، لا يكاد يتصل بأحد من بنى الإنسان حتى يفتنه ويخضعه لما يريد ، وما كم الأثر الذى كانت تتركه خطبه فى نفسى ، وتحملنى على أن أوجه إليه هذه العبارات :

حينما تتكلم أمامى ، قلبى يخفق بقوة ، إن كلماتك تسيل الدموع من عينى ولست أنا الوحيد فى ذلك ، بل إننى أرى عدداً كبيراً من الناس يشعرون بنفس الانفعال الذى أشعر به إن « بيريكليس » وخطباءنا الآخرين العظماء كانوا يظهرون لى فصحاء بدون شك ، ولكنهم لم يشعرونى بشىء يشبه هذا ،

فروجى لم تكن تضطرب عند سماع خطبهم ، ولم تكن تحس بمهانة أو سخط على نفسها بسبب العبودية التى كانت ساقطة فيها ، فى حين أنى كنت وأنا أسمع سقراط دائماً مستعداً للتفكير فى أن الحياة على النحو الذى كنت أحياه ليست جديرة بالبقاء ، بل إن سقراط وحده هو الذى جعلنى أحمر خجلا ، لأنى كنت أدرك أنى لن أستطيع أن أعارض نصائحه[1] .

* ومن المسائل البارزة فى أخلاق سقراط الشخصية ، حرصه الدءوب على تعليم الناس الحكمة والفضيلة دون أن يسألهم أجراً على ذلك ، على الرغم من فقره المدقع ، وكان فى ذلك أكبر مصدر لسعادته ، ولقد روى المؤرخون أيضا أنه علم الناس كيف تكون السعادة ، إنها فى نظره ليست فى المال الوفير أو المركز المرموق أو الجاه ، إن الإنسان يطلب السعادة ، نعم ، ولكن ما هى ؟ إنها ليست الجمال ولا القوة ولا الثراء ولا المجد ولا شيئاً من ذلك ، كم من مرة كان الجمال فيها ضحية لغاو متهتك ؟ وكم من مرة غرت القوة أشخاصا فتهوروا فى مشاريع لا طاقة لهم بها فناء كاهلهم بالشقاء ؟ وكم من أشخاص بعث فيهم الثراء نوعا من الرخاوة ، طغت مضاره على ما كانوا يأملونه من نعيم ؟ وكم من أشخاص كان اسمهم ملء السمع والبصر فكان مجدهم وثقة الناس فيهم عاملين فى ضياعهم .

* إن السعادة لا تنجم عن شىء مادى ، إنما هى أثر لحالة نفسية أخلاقية، هى : الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التى يوجد فيها[2] .

* ويذكر المؤرخون أيضا أن نهاية الرجل كانت مضرب الأمثال فى الشجاعة والصبر والوفاء للمبدأ وتحمل الظلم ، فقد اتهم بخروجه على الدين

(١) د . محمد غلاب : تاريخ الفلسفة الإغريقية جـ ١ ص ١٥١ .
(٢) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية ص ٤١ .

وقوانين المجتمع وفتنة الشباب وحكم عليه بالإعدام وقبل التنفيذ هيأ له بعض أنصاره فرصة الهرب من السجن فأبى حتى لا يتهم بالخروج على قانون المجتمع ولو كان جائراً . وعلى كل حال فيعز على المرء أن يجد نظيراً لسقراط ممن لم يؤيدوا بمدد من السماء ، يكون مثالا للأخلاقية الممتازة .

* وحسبنا هذا القدر من الحديث عن « سقراط » لنتبين منه التطور الهائل الذى قدمه هـــذا الحكيم فى ميدان الأخلاق والذى ظهرت آثاره فى الخالقين من بعده . وبخاصة لدى تلميذه المباشر . أفلاطون .

٢ ـ أفلاطون

يستطيع الباحث فى فلسفة أفلاطون الخلقية أن يجد فيها عناصر من فلسفات سابقة عليه ففيها عناصر فيثاغورية كالقول بتناسخ الأرواح وخلودها، وفيها عناصر سقراطية ، كالقول بوجود الحقائق الأخلاقية الثابتة ، وربما كانت العناصر السقراطية أكثر الأمشاج التى تكونت منها فلسفة أفلاطون الخلقية ، ويحق ما ذهب إليه « سدجويك » حين قرر أن نواة المذهب السقراطى قد أصبحت زهرة فى مذهب أفلاطون وثمرة ناضجة فى مذهب أرسطو[1] ، كما يقرر العلامة « سانتهلير » أن سقراط وأفلاطون فى الأخلاق سواء ، وأنه قد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر[2] ، ولعل ما يبرر ما ذهب إليه هذا الباحث أن سقراط لم يترك فلسفة مكتوبة ، وإنما كانت فلسفته عبارة عن تعاليم أودعها عقول تلاميذه وكان أفلاطون أحبهم إلى نفسه ، حتى قال فيه : « كم من أشياء جميلة لم أفكر فيها مطلقاً جعلنى أقولها هذا الشاب » .

غير أن الأمر يقتضينا أن نقرر أن أفلاطون وإن كان مدينا لأستاذه بكثير من الأفكار والآراء الخلقية إلا أن له إضافات تجعله فعلا امتداداً متطوراً لسقراط ، ولم يقف عند مجرد التأثر الكلى الذى لم يضف جديداً . وهاك رأيه فى الفضيلة نبين به صدق ما نقول :

---

(١) المجمل فى تاريخ الأخلاق ص ١١٢ .

(٢) مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو .

الفضيلة عند أفلاطون :

ميز أفلاطون فى دراسته للأخلاق بين قوى النفس الثلاث[1] : القوة الغضبية والقوة الشهوانية ، والقوة المدركة (العقل) وبين أن لكل منها وظيفة محددة ، كما أن لكل منها فضيلة خاصة .

فالقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة ، والقوة الشهوانية فضيلتها العفة والقوة المدركة فضيلتها الحكمة ، ولاشك فى أن وجود هذه الفضائل إنما يكون أثراً لتنظيم حدود كل قوة من هذه القوى ، وبلوغها حد الاعتدال . فمتى وصل الإنسان بالقوة الغضبية مثلا إلى حد الاعتدال بين الجبن والتهور كان شجاعاً ، ومتى كان فى حالة بين إماتة الشهوات وإطلاقها كان عفيفاً ، وهكذا . ويتحدث أفلاطون عن التعادل بين القوى التى للنفس على اعتبار أنه هو نفسه فضيلة ، ويسميها فضيلة العدالة ، ولا يقصد بها المعنى المتعارف لدينا ، وإنما يقصد بها تعادل قوى النفس ، بواسطة العقل .

وهو بهذا التحليل الممتاز وإيمانه بأن الفضيلة إنما تكون من تعادل قوى النفس ، بعد أكثر تقدما فى وضع الأخلاق على أسس نفسية ، ويقرر فى هذا المقام أن العفة والشجاعة ينبغى أن تكونا خادمتين للحكمة على اعتبار أنها أم الفضائل . كما يرى – كما رأى أستاذه – أن المرء لا يسمى فاضلا بحق مالم يعمل الخير من أجل الخير والفضيلة من أجل كونها فضيلة ، أما الذى يفعل الخيرات والفضائل من أجل خيرات أو فضائل أخرى ، كالذى يتعفف

---

(١) يلاحظ أننا سنذكر أموراً قد يكون ذكرها على سبيل التكرار أحيانا ، وننبه إلى ذلك ، ونحن مضطرون إلى هذا ، لأن الحديث عنها فيما سبق كان فى مجال الدراسة الموضوعية ، ونذكرها هنا ليتسنى لنا معرفة التطور التاريخى للاراء .

عن متعة لينال أخرى أكبر منها ، فذلك ليس من العفة في شيء ، أو كالذي يتشجع ويجابه خطراً صغيراً اتقاء لخطر أعظم لا يعد عمله هذا شجاعة ، إن كل ذلك ليس إلا تجارة تقوم على أساس التبادل النفعي ، وهو استبدال مسرات ولذائذ بمسرات ولذائذ أخرى ، واستبدال آلام بآلام وأخطار أخرى، إن مثل هذا كمثل من يترك قطعة نقد ليأخذ أخرى أكبر قيمة منها . إن النقد الصحيح الذي يجب أن نحتفظ به ، وندفع في سبيل الاحتفاظ به كل ما نملك ، هو الحكمة ، بها يكون للمرء كل شيء ، من شجاعة وعفة وعدالة ، وبفقدها يفقد كل شيء ، ويكون ما يزعمه فضيلة سراباً لا حقيقة له[1] .

الفضيلة والعلم :

* ظهر في فلسفة سقراط الأخلاقية . توحيده بين الفضيلة والعلم ، وعلى الرغم من أنه يمكن أن يفهم من العلم معنى يجاوز مجرد الإدراك ، ليصل إلى مستوى يمكن أن يعد معه صنو العقيدة المحركة على العمل – كما ألمحنا – فان هذا الفهم قد تأبى على عقل أفلاطون في هذه القضية ، وأعتقد أن عدم خضوعه لفكرة أستاذه في دعواه أن الفضيلة هي العلم والرذيلة هي الجهل ، إنما هو أمر يحتمه اختلاف الأفهام ، كما يدل من ناحية أخرى على أن أفلاطون كان في هذه المسألة أكثر دقة وتحديداً من أستاذه ، وإلا فأي عقل واع يمكن أن يوحد بين الفضيلة كأثر للارادة الخيرة ، وبين العلم كأثر للعقل .

* من ثم رأينا أفلاطون يخالف سقراط في قضية الصلة بين الفضيلة والعلم، إنه ينكرها تماماً . وحجته في ذلك أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة ، وأما الفضيلة فليست كذلك ، إن أفاضل اثينا لم يمكنهم لمجرد

---

(١) د. محمد يوسف موسى . تاريخ الأخلاق ص ٧٨ .

الدروس التعليمية أن يصيروا أبناءهم فضلاء مثلهم ، وهـذا يعنى أن اقتناء الفضائل لا يرجع إلى العلم ، بمجرد العلم ، بل يرجع إلى إلهام وبصيرة يشوبهما تحمس عاطفى دينى[1] .

* وهنا يبرز دور الدين فى تشكيل الفضائل لدى أفلاطون ، وهى مسألة لها وجود عند أستاذه ، ولكنه أولاها اهتماماً أكثر ، حتى ليخيل للدارس أن وحى الدين عنـده كان أعلى من صوت العقل ، إنه يقص فى مختلف الأساطير التى أبدع فيها ، ما تصير إليه الأرواح بعـد الموت ، وما ستلاقيه من حساب ، وما سينالها من ثواب أو عقاب ، كما يؤكد أننا سنعود مرة أخرى لنحيا حياة جديدة ، فى أجساد لم يلبسها البلى ، بعد أن نقضى فى العالم الآخر ألف عام منعمين أو معذبين ، جزاء ما قدمنا من خير أو شر[2] .

* وأعتقد أن معانى الرغب والرهب ، التى يمكن أن ينم عنها هذا الكلام لابد أن يكون لها تأثيرها الفعال فى تكوين الفضائل ، وهذه الصيغة ـ وإن كان لها سحرها لدى عامة الشعب ـ ليست هى الوحيدة التى ساقها أفلاطون فى هـذا المقام ، بل قرر أن على المرء أن يتفلسف حتى لا يخدع إذا حان وقت الاختيار لحياة جديدة . ويعنى هذا أن للعقل دخلا فى تكوين أسس المفاضلة بين الأعمال ، وإلا عد تصرف الإنسان ضرباً من العفوية اللاواعية .

العلاقة بين النظرية الأخلاقية والمعرفة والوجود :

يربط أفلاطون فلسفته الخلقية بنظريته فى المعرفة والوجود ، فإذا كان الوجود الحقيقى لديه يعنى الوجود المثالى المفارق للمادة « نظرية المثل » وأن

---

(١) أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) نفس المصدر .

هذا الوجود هو موضوع العلم والمعرفة وأن إدراكه يكون بنوع من الحدس العقلي والإلهام البصيري ، فإن الإنسان الفاضل الخير هو الذي يحاول أن يتخذ في سلوكه « المثال » هدفاً له . وكلما قارب هذا المثال كان عمله أدخل في إطار الفضائل والخيرية .

الخير المطلق :

هناك خيرات محدودة ، كالتي يفعلها الإنسان لتحصيل ثواب أو دفع عقاب ، ويرى أفلاطون أن هذه خيرات ضيقة ، وأما الخير المطلق ، فهو الذي يكون مكتفياً بنفسه ، بحيث لايكون وسيلة لشيء وراءه ، وهنا يفرق أفلاطون بين الخير المطلق وبين اللذة ، فانها عارضة ، تنشأ من حسن استخدام القوى المدركة في الإنسان ، إنها وإن أعقبت خيراً إلا أنه خير نسبي .

وكما أن اللذة لاتكون خيراً مطلقاً ، فكذلك العلم والمعرفة إذا سببا للانسان ألما ، وعلى هذا فالخير المطلق إنما يكون بالجمع بين اللذة والعلم ، وهو بهذا التفسير للخير المطلق قد جاوز موقف أستاذه الذي رأى أن المعرفة في ذاتها هي الفضيلة ، ضارباً صفحاً عن اللذة الناشئة عن تعادل قوى النفس .

السعادة :

السعادة من لوازم الإحساس بالفضائل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإن السعادة الحقيقية لاتتوافر إلا للفضلاء ، وكما تكون السعادة في هذه الدنيا نتيجة اقتناء الفضائل ، كذلك تكون في الآخرة عندما يحصل الفاضل على جزاء عمله ، ولاشك أن الإيمان بخلود الروح وبالتالي في الحياة الأخري من الأسس القوية في تدعيم الأخلاق الفاضلة وتحصيل السعادة القصوى .

الأخلاق السياسية :

ه يعد أفلاطون أم الفلاسفة القدماء الذين تحدثوا عن علاقة الأخلاق

بالسياسة ، وكتابه « الجمهورية » من الكتب المتقدمة في هذا المقام ، لقد اشتمل على كثير من الآراء السياسية والأخلاقية التي تعد عن أخذ ورد .منها: آراؤه في الدولة ومنشئها ، والعلاقة بينها وبين الأفراد ، ومنها : الشروط التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم حتى يقود أمته إلى الخير ، وكذلك مايجب أن يقدمه الأفراد على مختلف مستوياتهم للدولة ، حتى يحققوا انتماءهم الحقيقي لها ، وتسعد هي بهذا الانتماء،إلخ .

• إن من أهم الآراء التي ساقها أفلاطون في هذا المقام ، هو أن الدولة هي الفرد في صورة أكبر ، وعلى هذا فكل تصرفات الأفراد وأفعالهم ، انما تنعكس بالضرورة على الدولة . خيراً كانت تلك الأفعال أو شراً . فاذا نشأ الأفراد على حب الخير واحترام الواجب ، وعلى الشجاعة ، واحترام النفس ، وتقدير الآلهة ، ومعرفة الحقوق ، واجتناب الرذائل كالكذب والسرقة ، فإن هذا كله يعود على الدولة بالخير ، وهنا يوحد بين مايجب على المحكوم والحاكم مما يجب فعله ، ومايجب تركه ، ويستثنى من ذلك بعض حالات يباح للحاكم فيها ما لايباح للمحكوم إذا اقتضت المصلحة العليا للدولة ذلك .

• ومن آرائه البارزة أيضاً ما قرره من وجوب أن يكون الحاكم فيلسوفاً لأنه القادر على قيادة النفوس إلى الخير بما يملك من قوة الإدراك ومعرفة كيف يساس الناس على أسس حكيمة ، إنه قائد وطبيب معاً ، وفي هذا المعنى يقول : لايمكن زوال تعاسة الدول ، مالم يملك الفلاسفة ، أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة ، أي مالم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد[1] » .

• ويتصل بالحديث هنا مسألة على جانب كبير من الأهمية ، تبرز إلى

---

(١) الجمهورية ص ١٤٦ .

حد كبير انعتاق أفلاطون من نظرته الإنسانية المتعالية، وروحه الشداهة ، في بعض المواقف ، ذلك لأن الرجل صاحب فلسفة « المثل » والمهايا السكلية ، تلك التى لاتنظر إلا إلى الأمور الجوهرية ، التى تتجاوز الشكل والمظهر ، قد وقع فى التناقض حين استولت عليه النزعة الإقليمية ، إنه قد أباح فى الحرب التخريب والتدمير إذا وقعت خارج نطاق بلاده . كما أباح الاسترقاق حتى تتميز لديه الطبقة الممتازة « الفلاسفة » الذين هم أهل للقيادة وأما الأرقاء فليس لهم إلا العمل اليدوى الذى يتناسب مع استعدادهم . فاذا أضيف إلى هذا إقراره الشيوعية فى المال والنساء ، ودعواه أن هذا خير للدولة فان مجموع هذه المآخذ يقال من رواء النظرية الأخلاقية لديه .

ونعتقد بعد ماتقدم أن فلسفة أفلاطون الخلقية كانت ضرباً من التفكير المنظم القائم على التحليل الدقيق لقوى النفس ، ولولا ماوجد فيها من بعض الأمور التى تعد فى نظر بعض الباحثين سقطات ماكان أحراه ألا يقولها — وقد أشرنا إليه آنفا - كما أن إيجاد علاقة بين نظريته فى المثل وبين الفضائل كان قولا شعريا أكثر منه واقعياً ، لولا ذلك ، لكان قمة فى الأخلاق .

وعلى كل حال فحسبه أن يكون ذا خلقية متسامية ، تحارب الشر حتى ولو كان مأتاه الانتقام أو دفع الظلم، وتدعو إلى الخير ماوسعتها الدعوة إليه.

٣ - أرسطو

أشرنا من قبل إلى أن البذور الأولى التى وضعها سقراط فى تربة الأخلاق قد أزهرت عند أفلاطون وأثمرت عند أرسطو ، ونريد هنا أن نبين ذلك بوضوح.

إن خير مايميز مذهب أرسطو الأخلاقى أنه حلل سلوك الإنسان من خلال الواقع ، ثم من خلال هذا التحليل رسم الطريق لما ينبغى أن يكون عليه . فلم يجنح إلى استعمال الخيال الشعرى كما هو ظاهر فى فلسفة أفلاطون الخلقية، وعلى الأخص نظريته فى المثل ، كما لم يكن لنزعة الزهد والتصوف مكان لديه ، ولم يحتقر عالم الشهادة ويمجد العالم الآخر هروباً من هذه الحياة ، كما فعل أستاذه ، إن الحياة الفاضلة فى نظره لاتكون إلا حيث يكون الإنسان مقيما فى صميم الحياة الواقعية ، راسماً لنفسه غاية محددة، يتطلع إليها ، واضعاً أحسن الوسائل لتحقيقها .

إن هذا المنهج فى علاج فلسفة الأخلاق أقرب المناهج إلى الكمال بالنسبة لتلك المناهج المسرفة فى الواقعية كمذاهب اللذة الرخيصة، أو المسرفة فى المثالية كمذاهب الواجب الصارم ، إنه إرادة للنفوذ إلى ماينبغى أن يكون من خلال ماهو كائن ، ولعل هذا يرينا كيف كان أرسطو أكثر علمية من أستاذه أفلاطون فى هذا المقام . حيث أراد تشييد بنائه الأخلاقى بمنهج طبيعى يتطلع من الواقع إلى ماهو أعلى ، أما أفلاطون فقد شاد بناءه الأخلاقى بمنهج متعال، بمعنى أن الإنسان الذى يريد لنفسه أن يكون أخلاقيا ينبغى أن يكون متعالياً على طبيعته ، فكأنه ينظر إلى الإنسان من أعلى .

ولاشك أن هذا الفهم من أرسطو لطبيعة الأخلاق والحياة كان معبراً بإخلاص وأمانة عن الروح اليونانية القديمة . وما طبعت به من عمق وحيوية ونشاط ، ولاعجب فقد كانت فكرة الجمال والانسجام والسعادة هي التي تهيمن على تفكيره في الأخلاق ، وهي الأساس التي قامت عليه فلسفته الأخلاقية[1]

معنى الفضيلة .

الفضيلة عند أرسطو تعني « الوسطية بين حدين كلاهما رذيلة » ، وأساسه في ذلك تلك الحكمة المأثورة عن القدماء « لاشيء أكثر من اللازم ، اطرد كل زيادة عن الحد » ويعني أرسطو بالوسطية ما يكفل عمل المرء على أحسن الوجوه ما يعتبر خاصاً به وبطبيعته كانسان عاقل ، وعبارته في ذلك « إن الإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء[2] » .

ولكن هذه الوسطية عنده لا تقف جامدة أمام كل الأفعال الإرادية ، وإنما تتحقق في الأفعال التي يتصور لها طرفان كلاهما رذيلة كالشجاعة مثلا التي تكون وسطاً بين الجبن والتهور ، والكرم الذي يكون وسطاً بين الإسراف والتقتير . أما بعض الفضائل فقد يكون من طبيعتها ألا تكون وسطاً بين طرفين كالصدق مثلا والعدالة .

ويهمنا أن نبين أن أرسطو لم يقصد بوسطيته ، الوسط الحسابي كما توهم بعض ناقديه ، إنه في نظره وسط اعتباري بين شيئين كلاهما ليس فضيلة ،

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨ .

(٢) الأخلاق إلى نيقوماخوس ج ١ ص ٢٤٦ .

وفكرة الوسطية هذه يمكن أن نجد لها أساساً عند أفلاطون فى تقريره أن الفضائل تأتى من تعادل قوى النفس كما سبق أن ذكرنا .

كما يمكن أن نقرر هنا أن أرسطو استفاد من أفلاطون حين قرر ما يسمى بالفضيلة الفلسفية وهى التى يكون منبعها العقل وحده .

الخير الأسمى :

يقسم أرسطو الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن وتحصل باللذة ، والخيرات الخارجية ، كالثروة ، والجاه ، وخيرات النفس ، وهى التى تسمى خيرات على الحقيقة ، ذلك لأن اللذة هى سعادة أصحاب الطبائع الحيوانية الذين يقنعون من حياتهم باللذات المادية ، وكذلك التى يكون مأتاها الجاه والثروة ، لأن السعادة الناشئة عنها ليست دائمة ، فانها ليست مملوكة حقيقة لمن منحها ، وإنما هى مملوكة للمانح والواهب ، كما أن هذه أشياء تطلب لا لذاتها .

وإذا كان هذان النوعان من الخير كما بينا ، فان النوع الثالث هو الخير الأسمى وهو خيرات النفس ، التى تكون بحياة التأمل والتفكير . وهذه الحياة تعطينا السعادة الكاملة التى تجاوز عادة طبيعة الإنسان الخاصة ، والتى تجعلنا قريبين من الآلهة ، هؤلاء الآلهة هم « العقول المفارقة » الذين لا فضيلة لهم إلا حياة النظر والفكر ، لأنه لا يصح أن يضاف لهم شىء من الفضائل الخلقية التى لا قوام لها إلا بالعمل ، أما بالنسبة لنا فهذا النوع من الفضائل يعتبر سعادة ثانوية لا تطلب لذاتها ، بل لأنها بحكمها للشهوات تساعد على الوصول للخير الأعلى والسعادة القصوى[1] .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ج ١ ص ١٧٨ .

ولا ينبغي أن يبهم في هذا المقام أن أرسطو يجعل لهذا النوع هذه المكانة على حساب النوعين السابقين : بل يقرر ذلك في مقام المفاضلة التي تعني فقط تمايز المتفاضلين ، وعلى هذا فهو يقرر بصراحة أن الخيرات الأخرى كالصحة والثروة والجاه تعتبر ضرورية للسعادة ، فقد يمكن أن يحتقر الحكيم المصائب التي تشد من عزمه وترهف شجاعته ، ولكن الحرمان من هذه الخيرات الثانوية ومقاساة الشدائد يمنعه من أن يكون سعيداً تام السعادة ، بل إن الإعجاب بسعادة الحكيم المعذب جسمياً أمر حرى بالسخرية البالغة[1] .

ولعل تلك النظرة إلى الخيرات المادية هي التي أوحت إلى أحد الباحثين أن يقرر أن أرسطو بهذا التحليل لمعنى الخيرات ، ينفرد عمن تقدمه بفهم خاص للفضيلة ، فهو يرفض الفضيلة العابسة المحرومة من طيبات الحياة تقنع بالعقليات المجردة ، وتطرح حاجات الجسم وتميت الميول والعواطف[2] .

ولا يفوتنا ونحن نتكلم عن السعادة والخير الاسمى أن نبين أن أرسطو قد قصر السعادة اللازمة عن فعل الخيرات على هذه الحياة ، حيث لم يصح لديه خلود الروح أوالقول بحياة أخرى ، ولعل تعمقه في دراسة الطبيعة في مظهرها المادي هو الذي أوحى إليه بهذه الفكرة .

وهنا يصح لنا أن نقرر أن فلسفته الخلقية وإن كانت قد امتازت بالتحليل الدقيق لقوى النفس والتقسيم المنظم لأنواع الخيرات ، والتعريفات المنطقية للمفاهيم الخلقية إلا أنها تقاصرت على التطلع لحياة أخرى ، مما يؤكد للمنصف أن الأخلاق العملية لدى سقراط وأفلاطون كانت أكثر عمقاً وطرافة .

---

(١) تاريخ الأخلاق ص ٩٣ .

(٢) أبو بكر ذكرى . تاريخ النظريات الأخلاقية ص ١٧ .

وعلى كل حال ، فما سقناه فى حديثنا عن الدور الثانى ليس إلا صورة مبسطة عن كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ، تلك الصورة التى أطلعتنا مع بساطتها على تطور التفكير الأخلاقى المنظم الذى انتهى بأرسطو ، والذى يطالع ما كتبه فى كتابيه « الأخلاق الأوديمية » و « الأخلاق النيقوماخية » يلاحظ الباع الطويل فى التنظير والتعريف والتقسيم مما يدل على أنه كان بحق نهاية ما تطورت إليه المدرسة الأخلاقية بمعناها العلمى ، التى وضع بذورها سقراط وأزهرت لدى أفلاطون ، وأثمرت لدى أرسطو .

البحث الخلقي بعد أرسطو

١ ـ الكلبيون

نريد قبل أن نبين مذاهب الكلبيين فى الأخلاق أن نؤكد أن تحديد الأدوار الثلاثة التى أشرنا إليها من قبل لا يعنى التحديد الرياضى ، وإنما كان مجرد تمييز للطابع العام للفلسفة الخلقية فى كل دور .

أسس هذه المدرسة « أنتستين » تلميذ سقراط ، وأول ما يميز فلسفته الخلقية عن فلسفة أستاذه ، أنه فصل الأخلاق عما بعد الطبيعة ، كما لم يوافق على أن تكون الفضيلة هي العلم . وكان من مبادىء هـذه المدرسة أن الحياة صراع ضد الشهوات ، وأن الفضيلة ليست إلا أن يحتقر الإنسان كل الخيرات الخارجية ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل تجاوزه إلى احتقار العيش الهنى والعلاقات الاجتماعية ، والظهور بمظهر العجب والكبرياء .

ويرى المؤرخون انه أطلق عليهم هذا الاسم لسببين : أولهما : إن زعيم هذه المدرسة كان يجتمع بتلاميذه لكي يعلمهم مبادئه فى مكان يقال له : « الكلب السريع » ثانيهما : أنهم كانوا يرضون من ضروريات العيش بما ترضى به الكلاب ، غير أن باحثاً معاصراً يرى أن هذا الإسم لحقهم على الأكثر لسماجتهم وغرابة أطوارهم ، حيث كانوا يشترطون فى الإنضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا ، وينزل عن مكانته الاجتماعية ، فيلبس ثياب عامة الشعب ، ويرسل شعر الرأس واللحية ، وكانوا يحملون العصا بأيديهم والجراب فوق ظهورهم ويطوفون فى التماس قوتهم كالشحاذين المحترفين ، أو كرهبان الهنود ، وليس لهم من مأوى غير المعابد والأمكنة العامة الأخرى ، وكان فيهم كثير

من الشذوذ ، مثل أن يقف الواحد منهم عارياً تحت المطر فى برد الشتاء أو يمكث فى شمس الصيف المحرقة ليظهر قوة احتماله . وكان من عاداتهم أن يغشوا المجالس ، ويتطفلوا على موائد الناس ، ويواجهوا الحاضرين بنقائصهم فى قول جرىء إلى حد البذاءة ، لايستحيون ، ولا يفرقون بين المقامات ، بل يدعون أنهم فى كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله « زوس » ، تلك المهمة هي ملاحظة عيوب الناس والتشهير بهـا . وكانوا يدعون بذلك أنهم حراس الفضيلة ، وكثيراً ما كانوا يشبهون أنفسهم بالـكلاب التى تحرس البيوت والحقول[١] .

وبالجملة ، فقد كانت الأخلاق لدى ممثلى هذه المدرسة تتمثل فى مجموعة من المبادىء السلوكية الجامدة ، التى لم تكن وليدة الدراسة والتحليل ، وهي أشبه ماتكون بأخلاق بدو الصحراء الذين لم تهذبهم التعاليم ، ولم يرقق من إحساسهم اختلاطهم بالناس ، والنظرة إليهم على أنهم إخوة لهم ، بل كانوا كما ذكرنا يحسبون أن الناس جميعاً أشرار وهم وحدهم حراس الفضائل ، وهـذا الموقف المنبىء عن العجب والكبر ، قد جعل أفلاطون ، يقول عن « ديوجين » أحد زعماء هذه المدرسة « إنى لألمح الكبر يتجلى من خروق ثوبك الممزق » .

---

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٠ .

٢ — القورنائيون

زعيم هذه الطائفة هو « أريستيب »[١] ، القورينائى الذى كان تلميذاً لسقراط ، ولقد كانت نظرة أصحاب هذه المدرسة إلى الأخلاق تقوم على اعتبار أن اللذة هى مقيـــاس الخير والشر . ويدعون أن ذلك هو صوت الطبيعة .

وعلى المرء أن يسمع له دون خجل أو حياء ، ومايضعه الناس للسلوك من قيود وحدود ، إنمـا هو مخالف للطبيعة البشرية ، وخير اللذات فى نظرهم ، اللذة الحاضرة ، التى يستحب ألا يتعلق بها الفاعل ، لأن التعلق بها مصدر قلق يمحو الإحساس بها ، كما أنه لا ينبغى على المرء أن يتطلع إلى لذة مستقبلة ، لأن ذلك فى ضمير الغيب ، وقد يكون فى انتظارها القلق ، وكأنهم بمنهجهم هذا كانوا يترسمون قول الشاعر :

ما مضى فات والمؤمـل غيب ولك السـاعة التى أنت فيها

وعلى العموم فقد غلا رجال هـذه المدرسة فى الحسيات واللذائذ ، وادعوا أن ذلك هو الصواب ، غير أن ممثل هذه المدرسة فى طورها الأخير ، و نعنى به « هجسياس » قرر أن اللذة التى هي الخير الأوحد لا تتحقق إلا نادراً ، وأن مجموع آلام الحياة يربى على التلذذ به ، وطلب اللذة عبث بل تناقض ، لأن اللذة تخلف الألم دائماً .

---

(١) تحدثنا عن هـذه المدرسة من قبل فى الجانب الموضوعى للدراسة ، ونذكرها وغيرها هنا للتواصل التاريخى .

وعلى هذا فالحكمة ليست فى اللذة ، وإنما تكون فى اتقاء الألم ، ولا يصل الإنسان إلى ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذات ، وستصبح الحياة بعد قتل الشهوات خامدة ، تعادل الموت ، وإذا تعب الإنسان منها وهو على هذا الحال فلن يشفى إلا بالموت . وقد تأثر به كثيرون فأقدموا على الانتحار بحرية تامة ، لذا لقبه المؤرخون بأنه : « الناصح بالموت » وقد خشى الملك بطليموس أن تستشرى عدوى الانتحار فنفى ذلك الرجل وأغلق مدرسته[1] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٤ .

٣ ـ الأبيقوريون

تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها « أبيقور » ويقوم مذهبه فى الأخلاق على اعتبار أن غاية الحياة هى اللذة ، غير أن اللذة لديه ليست مثل اللذة التى لدى « أرستبب » إذ أنها عنده لا تخرج عن كونها نوعا من اللذات الروحية وقد قال فى بيان مذهبه : « تشهد التجربة بأننا نطلب اللذة ، وأن الحيوان يطلبها مثلنا بدافع مما ركب فيه من غرائز دون عقل وروية ، فالطبيعة هى التى تحكم بما يلائمها ، لا العقل الذى هو فى الحقيقة عاجز عن تصور خير مجرد من كل عنصر حسى ، وكيف نستيطع ذلك وجميع أفكارنا ترجع إلى إحساسات ومن ثم إلى لذات وآلام ، وإذا نحن استبعدنا الحس من الإنسان فلن يبقى شىء ، ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة ، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم على تدبير الوسائل وتوجيهها إلى غايتها المنشودة ، وهى الحياة اللذيذة السعيدة ، فليس من الحق إذن وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة ، فإن كل لذة خير ، وكل وسيلة إلى اللذة هى خير كذلك بشرط أن تكون اللذة هى هى ، وأن تكون الوسيلة مؤدية إليها ، ومعنى هذا الشرط أن للذة عواقب ، وقد لا تكون جميع عواقبها خيراً فإن الشره مثلا يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم واجتناب اللذة التى تجر ألما واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة . وللألم عواقب كذلك ، وقد لا تكون جميعها شراً فيجب تعديل الألم باللذة وتقبل الألم الذى يجر لذة أعظم .

ذلك هو تحليل « أبيقور » لمعنى اللذة والألم والسعادة ، وهو تحليل لا يخلو من الدقة والطرافة وقد استتبع موقفه هذا تصنيف اللذات ، وردها إلى ثلاثة أنواع : نوع تكون اللذة فيه صادرة عن نزعات طبيعية ضرورية ،

مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش ، ونوع ثان تكون اللذة فيه صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها غير ضرورية ، مثل لذة الأغذية التى يراد بها الترفيه فقط ، ولا يقصد بها سد الحاجيات الطبيعية الضرورية ؛ والنوع الثالث هو ما كانت اللذة فيه صادرة عن نزعات ليست طبيعية ولا ضرورية ، ولكنها مما يخيل للنفس أنها ضرورية ، مثل لذة الغنى والجاه والسلطان .

وموقف الإنسان العاقل حيال هذه اللذات هو الاصغاء لصوت النوع الأول ، ورفض النوع الثالث وأما النوع الثانى فهو مخير فى تحقيقه أو رفضه بناء على ما تحكم به حكمته العملية ، فان حكمت بتأديتها فليكن هذا الأداء بدرجة لا تجعلها فى مقام اللذات الأولى – الطبيعية الضرورية – حتى لا يصبح الإنسان عبداً لها .

وقد صور « أبيقور » هذا الموقف فى عدة قواعد ، رأى أن على العاقل أن يتبعها ، هذه القواعد هى :

١ – خذ اللذة التى لا يعقبها ألم ، يعنى أن تعتبر العمل الذى ينتجها خيراً .

٢ – فر من الألم الذى لا يجلب أى لذة .

٣ – ارفض اللذة التى تحرمك من لذة أكبر منها ، أو التى تسبب لك ألما أكبر .

٤ – اقبل الألم الذى يخلصك من ألم أكبر ، أو الذى يجلب لك لذة أعظم .

وبوضع هذه القواعد نستطيع أن نقرر أن أبيقور كان هو المخترع الأول لما سمى بعد عند فلاسفة الانجليز باسم « حساب اللذة أو حساب المسرات[1] » كما ذكرنا من قبل .

---

(١) تاريخ الأخلاق ص ١٠٨ .

مقياس الفضائل الخلقية : لعلنا لاحظنا أن العمل الإرادى عند الأبيقوريين لا يكون فاضلا إلا إذا حصل منه لذة ، هى أفضل اللذات ، وعلى هذا فمن السهل أن نعرف أن مقياس الفضائل لديهم هو اللذات التى تحصل منها ، وكلما كانت اللذات أدوم ، كان هذا العمل الذى يحصلها أدخل فى باب الأعمال الفاضلة . فالعفة مثلا فضيلة لا تطلب لذاتها ، ولكن لما يترتب عليها من لذة ، وكذلك الشجاعة والعدالة وسائر الفضائل . وهذا المذهب وإن كان يجنح نحو النفعية المترتبة على الأفعال ، إلا أنه أرقى بكثير من مذهب اللذة الذى رأينا صورا منه لدى « أريستيب القورينائى » كما يتقاصر عن الوصول إلى مرتبة المثالية التى قد تتجافى مع الطبيعة البشرية فى بعض المواقف ، كما هو الشأن لدى أصحاب مذهب « الواجب » وعلى الأخص عند الفيلسوف الألمانى « كانت » .

٤ – الرواقيون

مؤسس هذه المدرسة هو « زينون » الرواقى ، ولقد صدر هؤلاء فى الأخلاق عن المبدأ القائل « عش وفق الطبيعة » وقد فسروا هذا المبدأ بأمرين :

أولهما : أن العالم محكوم فى سيره بقانون عام ، لا يخرج عن سلطانه شىء من عناصره ، وليس فى أحكامه استثناء ، فيجب إذن ألا يشذ الإنسان عنه ، بل يجب أن يرضى بكل ما يجىء به ما دام يستشعر أنه جزء من الطبيعة العامة .

ثانيهما : لابد أن يكون عمل الإنسان تابعا لعقله ، وعلى هذا فشهوات الإنسان وغرائزه ينبغى أن تكون مقودة للعقل بحيث لا تجمح عن عقاله .

وليس معنى ذلك أنهم فى هذا المبدأ يقررون ما قرره أرسطو من قبل حيث ذهب إلى أن العقل ينبغى أن يكون قائداً للشهوات والغرائز ، وإنما يرون أن معنى سيطرة العقل على الشهوة ، إحلاله محلها ، أى اطراحها والاستعاضة عنها باللذات العقلية، ومن هنا نرى أن فلسفتهم العملية قدتركزت فى هذه الجملة « تحمل وانته » أى تحمل الآلام والشدائد ، ولا تطلب اللذات[1] .

ونستطيع بعد أن بينا الفرق بين الرواقيين وأرسطو فى هذا المقام أن

---

(١) المرجع السابق ص ١١٩ .

نقرر أن فضيلة هؤلاء فضيلة قائمة عابسة ، جامدة ، فى الوقت الذى رأينا فيه الفضيلة لدى أرسطو فضيلة مشرقة تتصل بفطرة الإنسان ، ذلك لأن قتل الغرائز إنما يعنى إماتة ما هو فطرى فى الإنسان ، وأما تعليتها والسمو بها ، وجعل العقل قائداً لها فهذا أمر متصل بفطرة الإنسان وطبيعته ، ومن هنا نرى أن نظرة أرسطو الأخلاقية كانت أصلح للمجتمع من نظرة هؤلاء .

ولكن مع هذا الموقف تجاه اللذات نلاحظ أن هذا المذهب كان يتطلع إلى نوع من السمو الروحى يذكرنا بالمذاهب الشرقية القديمة وعلى الأخص البراهمية ، فقد كانت الفضيلة لدى أصحابه هى أسمى الغايات ، تطلب لذاتها لا لشىء وراءها ، وجزاؤها حينئذ يكون فى اقتنائها ، ولقد تأدى بهم هذا الموقف إلى انكار حياة أخرى يكون فيها جزاء الأعمال الفاضلة والشريرة .

ولقد اشتملت فلسفتهم الخلقية بجانب ما ذكرنا على النزعات الإنسانية الراقية،لعل ابرزها هو اعتبارهم أن الناس جميعاً أبناء أسرة واحدة ، وبناء على هذا فينبغى أن يعيشوا عيشة إنسانية ، تنزع منها عوامل الحقد والكراهية ، كما تنزع منها تلك الفوارق التى اصطنعها بعض الفلاسفة حين أقروا نظام الطبقات فى المجتمع الإنسانى ، وكأنهم بهذه النظرة كانوا يردون على ما قرره أفلاطون فى « الجمهورية » من نظام الطبقات .

الرواقية فى العصر الرومانى : صادفت الرواقية فى العصر الرومانى من استهواهم تعاليمها ومبادئها التى جاءت بها ، فعملوا على دراستها ، والاعتناء بها ، نخص بالذكر ثلاثة من الأعلام ، هم « شيشرون » الخطيب الرومانى الأشهر ، « سنيك » « و مارك أوريل» . لقد تناول ثلاثتهم الرواقية بالدارسة والتمحيص ، فتبين لهم رواؤها ، واستلفت نظرهم مبادئها المتعالية . ويرى

المؤرخون أن خير من مثل الرواقية بحق بجانب هؤلاء — فى العهد الرومانى — فيلسوف كان فى أول نشأته عبداً ، هو « ابيكتيت » الذى عاصر ثلاثة من الأباطرة الرومانيين ، منهم « نيرون » الذى اشتهر بالقسوة والجبروت .

ولقد طبق ذلك الفيلسوف كل تعاليم الرواقية وبخاصة لعملية منها ، حتى صار يضرب به المثل فى التحمل والصبر ، والذى يطالع ما كتبه عنه تلميذه « اريان » فى مختصر دروسه يرى تعاليم ومبادىء الرواقية فى ثوب أضفت عليه الحياة الرومانية صبغتها ورواءها .

٥ - الأفلاطونية المحدثة (١)

من الخير أن نذكر سلفا أن الفكر اليونانى والفكر الشرقى بعد فتوحات الاسكندر المقدونى قد امتزجا وكونا روحاً جديدة اختلطت فيها معالم التفكير العقلى لدى اليونانيين بنزعة التصوف والزهد لدى الشرقيين ، وأبرز من ظهرت فيه هـذه الروح هو « أفلوطين » المصرى الذى صدر فى فلسفته الخلقية عن مذهبه الميتافيزيقى .

لقد كان يرى أن جميع العوالم صدرت عن الله بطريق « الفيض » كما يفيض النور عن الشمس دون أن ينقص ذلك منها شيئاً . ولما كانت النفوس هى أقرب الموجودات نزوعا نحو التجرد فان طبيعتها هذه تجعلها دائماً فى شوق إلى الاتحاد بمصدرها «الله» ولن يتأتى لها ذلك إلا بالإمعان فى التأمل والتفكير العميق ، والغيبة عن هـذا الوجود الحسى . وليست الفضائل شيئاً وراء هذه الحال التى تعيش فيها النفس فى شوق دائم إلى الاتصال بالله . وسائر الفضائل التى ترى فى الظاهر أنها فضائل ، ليس لهـا قيمة إلا أن تكون متجهة إلى تطهير الروح وتزكيتها . إن صفاء النفس الذى يأتى عن طريق التأمل والشوق إلى الاتصال ، إنما هو سبب لأن يفاض على هـذه النفس من الأنوار الإلهية ما يجعلها فى سعادة دائمة ، كما أنه من ناحية أخرى سبب قوى لانجذاب هذه النفس إلى مصدرها ، حيث لا ترى سواه عندما تتحد به .

---

(١) تحدثنا عنها فى نهاية حديثنا عن الأخلاق اليونانية الرومانية ، وقبل حديثنا عن الأخلاق فى العصور الوسطى ، لمـا لها من صلة بالتفكيرين اليونانى والشرقى حيث امتزجت فى ظلها معطيات العقل الغربى وصبغة الدين الشرقى .

وإذا أردنا أن نقارن بين المذهب الأخلاقي للأفلاطونية المحدثة — على اعتبار أن « أفلوطين » هو خير من مثلها - وبين الطابع العام للأخلاق عند اليونانيين لقلنا إن جميع المذاهب الأخلاقية اليونانية قد صدرت في تفكيرها الخلقي عن العقل ، أما الطابع العام لهذه المدرسة فهو — كما نرى — قد امتزجت به الروح الشرقية الصوفية التي يغلب عليها الطابع العملي . وقد رأينا من قبل كيف كان لدى المفكرين الأخلاقيين اليونانيين نظريات واضحة في التفكير الخلقي قائمة على التحليل العقلي الدقيق ، كالذي لاحظناه عند سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين وغيرهم ، ولقد كان هذا الطابع لدى الأفلاطونية المحدثة من بواكير التحول في الدراسة الخلقية لدى أصحاب الدين السماوي من يهود ومسيحيين ومسلمين ، ممن سنتحدث عنهم بعد ذلك .

الاخلاق فى العصور الوسطى

تمهيـــد :

اصطلح المؤرخون على أن القرون الوسطى تبدأ من نهاية القرن الرابع الميلادى وتنتهى سنة ١٤٥٣ م ، عندما استولى الأتراك على القسطنطينية . وسنلاحظ أنه بين هذين التاريخين ظهرت الأخلاق متأثرة إلى حد كبير بالدين سواء كان الدين المسيحى أو الدين الإسلامى .

الفصل الثالث

الأخلاق في ظل المسيحية

عملت الكنيسة فى هذا العصر على تثبيت سلطانها على جميع نواحى التفكير الإنسانى ، بحيث لم تترك للفكر أن يزاول مهمته بالاستقلال الذى كان عليه فى ظل الفلسفات السابقة ، وعندما اصطدم الفكر ببعض النصوص ، حاول المفكرون الدينيون التوفيق بينه وبين الدين . ويمكن للباحث فى أخلاق هذا العصر أن يلاحظ الخصائص التى تميزها عما قبلها ، فبينما كانت الأخلاق لدى اليونانيين تتجه إلى العقل نراها فى هـذا العصر تتجه إلى القلب ، وتعتمد فى تقرير خيرية الأفعال وشريتها على الوحى أكثر من اعتمادها على النظر العقلى ، وكيف لا وبين أيديهم أوامر الله ونواهيه ، وقد ترسخ فى وجدانهم أن ما أمر الله به هو الخير وما نهى عنه هو الشر . ولا شك أن الاتجاه بالأخلاق إلى هذا المنحى ، يجعل منها علماً شعبياً ، لأن الأوامر والنواهى ليست خاصة بفئة دون فئة ، وإنما هى عامة لجميع الطبقات . ومع هـذا الذى ذكرنا فانه يمكن للباحث أن يلاحظ أن أخلاق هذا العصر فى مبدئه كانت بسيطة سهلة ، قوامها نصوص الدين المباشرة المأخوذة من الإنجيل ، ولكن عندما دخلت الفلسفة اليونانية إلى الغرب بعد ترجمتها من العربية إلى العبرية ثم اللاتينية ، وجد رجال الدين ذوو الميول العقلية أن مهمتهم تنحصر فى صوغ التعاليم الدينية صياغة فلسفية ، ولقد استهوى رهبان المسيحية ، الأخلاق الأفلاطونية ثم الرواقية ، أما الأولى فلما فيها من القول بخلود الروح ، وأما الثانية فلما تدعو إليه من الزهد والتقشف واطراح الشهوات .

الأخلاق المسيحية بين نصوص الإنجيل واجتهاد الفلاسفة :

* يمكن للدارس أن يميز فى الأخلاق المسيحية بين نوعين :

أحدهما : الأخلاق كما جاء بها السيد المسيح عليه السـلام ، وتمثلها قولا

وفعلا ، والتى نطقت بها نصوص الإنجيل ، كما طبقها فى سلوكه هو ومن تبعه من الأنصار والحواريين .

ثانيهما : أخلاق المسيحية المفلسفة ، التى أفرزتها عقلية المفكرين الدينيين والتى حاولوا فيها إقامة نظام أخلاقى على أساس دينى فلسفى ، أو إن شئت قلت : ايجاد أسس نظرية للأخلاق الدينية .

* فأما النوع الأول:فقد تمثل فى تلك المواعظ والتوجيهات التى جاءت بها بعض نصوص الإنجيل ، وهى فى جملتها لا تحمل طابعاً نظرياً عميقاً ، وإنما تخاطب القلب مباشرة ، ولعل هذا يرجع إلى طبيعة المهمة التى يكلف بها الرسل والأنبياء ، فهم ليسوا فلاسفة بالمعنى المعروف ، حتى يتأسس كلامهم على مبادىء نظرية ، تقوم على التحليل والتفكير النظرى ، إن مهمتهم تهدف إلى إقامة الناس على شرع الله الذى أمروا بتبليغه ، ولا يوجهون كلامهم إلى طائفة بعينها ، حتى يحتاج ذلك منهم إلى تنظير معين ، من ثم رأينا التلقائية والمباشرة تبدوان فى توجيهات المسيح عليه السلام ، التى جاءت فى هذا المقام ، ويمكن تحديد المنطلق الأساسى للأخلاق المسيحية فى مفهومها للسعادة ، فهى فى نظر الأناجيل ليس زمانها فى هذا العالم الدنيوى ، وإنما السعادة الحقيقية هى التى تكون فى المملكة العلوية ، ولن يتأتى للفرد تحصيل هذه السعادة إلا إذا أنكر ذاته ، وفى إنكارها تجرد عن علائق العالم المادى ، وهذا الموقف يستلزم بالضرورة تحلى المرء بمجموعة من الأوصاف ، تشكل أم الفضائل كالتواضع والحب ، والإخاء،إلى آخر الصفات الإيجابية ،كما يستلزم الابتعاد عن الصفات المذمومة ، كالكبر ، والبغض ، والأنانية إلى آخر الصفات السلبية ..

* ففى معنى السعادة وزمانها يقول المسيح عليه السلام كما جاء فى إنجيل « متى » : « سعداءهم السذج ، لأن مملكة السماء لهم ، سعداءهم المرضى لأنهم سيؤاسون ، سعداءهم الحكماء لأنهم سيرثون الملك ، سعداء من جاعوا وظمئوا

إلى العدل لأنهم سيشبعون ، سعداءهم الرحماء لأنهم سيرحمون ، سعداءهم أطهار القلوب ، لأنهم سيرون الله » .

* وفى نص آخر يبين أن خير ما يدخره الإنسان هو ما كان لآخرته يقول المسيح : « لا تجمعوا النفائس حيث السوس والصدأ يتلفان كل شىء ، وحيث اللصوص ينقبون ويسرقون ، لكن اجمعوا واكنزوا النفائس فى السماء حيث السوس والصدأ لا يتلفهما ، وحيث اللصوص لا ينقبون ولا يسرقون » .

* وفى نص ثالث يبين أن ما يقدمه المرء من قرابين لا يجدى شيئاً إذا كان قلبه غير طاهر أو كان لأحد عنده مظلمة ، يقول المسيح : « إذا حملت قربانك إلى الهيكل ، ثم تذكرت أن فى نفس أخيك منك شيئاً ، فاترك قربانك أمام الهيكل ، وعد لتصلح ما بينك وبين أخيك أولا ، وبعد ذلك عد إلى الهيكل وقدم القربان » .

* وفى نص رابع يبرز المسيح الدعوة إلى التسامح ، ويتجاوز ما دعت إليه التوراة من وجوب القصاص ، يقول فى ذلك : « سمعتم أنه قيل : العين بالعين والسن بالسن ، ولكن أقول : لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل ، بل إذا ضربك أحد على خدك الأيمن ، فأدر له خدك الأيسر ، وإذا ادعى أحد ملكية ثوبك فاتركه له » . وفى هـذا المعنى جاء أيضاً : « أحبوا أعداءكم وباركوا من يلعنكم ، واعملوا الخير لمن يبغضكم ، وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم » .

* وأعتقد أن هذه الروح المبالغة فى محو « الذات » واطراح كل أنواع الماديات فى سبيل الوصول إلى السعادة الأبدية - كما صورتها نصوص الإنجيل - إنما كانت رد فعل قوى للروح اليهودية التى ملكت المادية عليها كل أقطارها وكلا الظاهرتين فى نظرنا مخالف للطبيعة البشرية التى تقف عند حد الاعتدال بين إفراط اليهودية وتفريط المسيحية ، وهذا ما جاء به الإسلام .

• وأما النوع الثانى: فقد تمثل فى موقف المفكرين المسيحيين من المشكلة الأخلاقية ، وهؤلاء بدورهم يمكن تصنيفهم إلى طائفتين ، طائفة المحافظين ، وهم الذين تركوا « النص » كى يأخذ طريقه نحو قلوب المؤمنين ، دون أن يتدخلوا فيه بالتأويل والتفسير . ولا شك فى أن هؤلاء كانوا يقدسون هـذا « النص » ولا يفضلون العقل ومعطياته عليه ، لذا رأيناهم يرجعون إلى « الله » فى تقدير الخير والشر على السواء ، وليس للعقل عندهم دور فى تقرير حسن الأفعال أو قبحها ، وما أشبه موقفهم هـذا بموقف السلفيين فى نطاق الفكر الإسلامى ، ذلك الذى وقف أمام أى اتجاه يحاول تأويل « النص » أو تطويعه لأية قاعدة ، لأنه قد استقام فى نظرهم أن النص الصحيح ، هو الذى ينبغى أن تؤخذ منه القواعد بدلا من أن يخضع لها .

ونسوق مثلا للفلاسفة اللاهوتيين ، الذين كانوا يرون أن معرفة الخير والشر ينبغى أن يرجع فيها إلى الله وحـده ، أى إلى النصوص الدينية ، من هؤلاء : « أبيلارد » و « دونس سكوت » و « جيرسون » يقول الأول : « إن التمييز بين الخير والشر لا يرجع إلا إلى الله وحده » « إن المرء لا يخطىء عندما يسلك الطريق الذى يوحى به الضمير المستنير بهدى الدين والمتفق مع أوامره وإرشاداته » [1] ، ويقول الثانى : « إن الله إذا أراد شيئاً كان هذا الشىء خيراً ، ولو أنه أراد أن تسير فى الأخلاق على قوانين غير التى أرادها لكانت هذه القوانين عادلة » ، ويقول الثالث : « إن الله لا يريد الأمور الخيرة ويرضى عنها لأنها حسنة ، بل هى حسنة لأن الله أرادها ، وكذلك أضدادها ، هى شرور لأن الله حرمها » .

---

(١) ومن أهم آرائه الاخلاقية التى تعد مظهراً للتفكير العقلى المستقل قوله : إن المسألة الخلقية ترجع إلى الضمير وإلى النية والقصد ، وأن الخطيئة شخصية وإذن فلا محل للقول بأن هناك خطيئة موروثة عن أبينا آدم ، وأن الخلاص أمر شخصى كذلك . انظر : تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط ص ١٠٢ .

ولقد كانت الفضيلة فى ظل الأخلاق المسيحية ليست شيئاً وراء الإحسان وكانوا يفسرون ذلك بأنه « حب الله وحب الإنسان لأجل الله وفى سبيله ، لأنه موضوع عطفه ورحمته ، والسعادة القصوى هى أن يكون الإنسان محباً لله وأن يكون محبوباً منه ، والخير الاسمى لا يتحقق كاملا فى هذه الدار (الحياة الدنيا) لأنها لا تتسع له ، بل يكون فى الدار الآخرة التى أعد الله فيها ما شاء للمصطفين » .

وأما الطائفة الثانية فهى طائفة المفكرين المتحررين ، وقد صبغت الاخلاق إلى حد كبير بالصبغة الفلسفية فى نهاية هـذا العصر على يد ممثل الرشدية والارسطية فى العصور الوسطى ، ونعنى به « القديس توما الاكوينى » ومظهر ذلك أن الاخلاق لديه قد ارتكزت على الدين بتفسير أرسطو ، والذى يقرأ ما كتبه فى الخلاصة اللاهوتية يرى صدق هـذه الدعوى . لقد كان يرى من ناحية الفلسفة أن العفة والشجاعة والعدالة فضائل لا شك فيها ، وفى مقدور الإنسان كسبها ، وهى بالضرورة تؤدى للسعادة الطبيعية ، لكن السعادة القصوى فوق الطبيعية ، هى التى تتحقق متى كان للمرء ثلاث فضائل أخرى ترجع إلى الدين ، هى : الإيمان — الإحسان إلى الناس فى سبيل الله — الامل فى الحياة الاخرى التى ينال الإنسان فيها حظه من الثواب[1] .

ملامح التفكير الفلسفى فى الاخلاق عند توما الاكوينى :

ه يمكن أن نضع أيدينا على هـذه المسألة فى عدة مواقف ، جاءت فى كتابه « الخلاصة اللاهوتية » .

---

(١) ينظر بالتفصيل : الخلاصة اللاهوتية ، الترجمة العربية الجزء الأول ، وتاريخ الفلسفة . للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥٣ والمشكلة الفلسفية لاندريه كرسون ص ١٠٠ . الفلسفة الخلقية للدكتور توفيق الطويل ص١٣٠ والمجمل فى تاريخ الاخلاق ص ٢٠٤ .

أولها : موقفه من العقل : يرى القديس « توما » عندما تعرض لقوى النفس بالبحث . رأى أرسطو فى القول بوحدة « العقل النظرى والعملى » أى أنهما ليسا قوتين متغايرين من حيث الطبيعة . وإنما التغاير بينهما أمر اعتبارى من حيث الغاية فقط . فالعقل النظرى غايته إدراك الحق فى ذاته . وليست له مهمة وراء هذا الإدراك . إنه تعقل صرف . وأما العقل العملى « الضمير » فيتجاوز مجرد الإدراك إلى الحمل على العمل ، ويغرى الإنسان على الفعل إذا كان خيراً وينفره منه إذا كان شراً .

ثانيها : موقفه من الفعل الإنسانى : وفى هذا الموقف يمزج بين ما جاء به الدين وما يمليه العقل ، فالإنسان حر مختار ، حتى تصح مسئوليته أمام الافعال تلك التى لا يصح أن تتقرر فى غياب الجبر أو عدم الحرية ، وهو هنا يومىء إلى خطأ أصحاب فكرة الجبر ، لأنهم بتقريرهم هـذه المسألة لم يفرقوا بين الإنسان والجماد والحيونات التى تصدر منها أفعال لا اختيار لها فيها ، كهروب الشاة عند رؤية الذئب ، إن فعل الجماد — كسقوط حجر من أعلا مثلا — وفعل الحيوان ، إنما هو بالطبع فى الاول والغريزة فى الثانى . وأما الإنسان فأفعاله إنما تصدر بحكم القوة المدركة التى زود بها ، وهـذا الحكم لا يكون غرزياً ، بل بضرب من القياس العقلى . بدليل أنه يمكن أن يفعل غير هـذا الفعل الذى وقع منه .

ويمزج هنا الفكرة الفلسفية بالموقف الدينى فيقرر أن المواعظ والتأديبات والأوامر والنواهى والثواب والعقاب ، لا يكون لها أدنى قيمة لو لم يكن الإنسان مختاراً . ولكنه فى نفس الوقت يرى أن حرية الإنسان واختياره لا يخرجان عن مشيئة الله سبحانه . وإذن فهو ليس من أرباب القول بالحرية المطلقة . ذلك لأن هـذا القول يتصادم مع عموم المشيئة الإلهية . وأيضاً يتنافى مع طبيعة الإنسان المحدودة . ونعتقد أنه فى هـذا الموقف مخلص لدينه وعقله معا .

ثالثها : موقفه من حسن الأفعال وقبحها : وفى هذا الموقف يظهر إخلاصه للعقل أكثر . حيث ذهب إلى أن الذى يقرر حسن الأفعال وقبحها إنما هو العقل وحده . بينما رأينا السابقين من مفكرى المسيحية المحافظين يرون أن ما أمر الله به من أفعال يكون حسناً . وما نهى عنه يكون قبيحاً . وإذن فالذى يقرر حسن الأفعال وقبحها هو الله وحده[1] . وموقفه هـذا يذكرنا بموقف المعتزلة فى نطاق الإسلام . كما يذكرنا موقف أسلافه بمذهب أهل السنة.

• وعلى كل حال فقد كان القديس « توما الاكوينى » خير من جمع بين معطيات العقل والوحى فى مسيحية العصور الوسطى . وفلسف كثيراً من مواقفها . بحيث بدت فى نظر العقل مقبولة . وعلى الأخص فى مجال الأخلاق.

---

(١) د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٥٦ .

الفصل الرابع

الأخلاق في ظل الإسلام

تمهيد :

كان للعرب قبل الإسلام كثير من الحكم والمواعظ والوصايا التى كانوا ينزلون على أحكامها ، لم تكن أثراً لتفكير علمى منظم ، وإنما كانت نتاجاً عفوياً فطرياً من نتاج قرائحهم ، إنها ـ كما عبر الشهرستانى ـ كانت فلتات الطبع وخطرات الفكر . فلما جاء الإسلام ، وجاء معه القرآن الكريم ـ الكتاب الخالد ـ لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وكانت سنة الرسول ﷺ هى المبينة له ، والباحث فى القرآن والسنة يلاحظ تغلغل الفضائل الخلقية الرفيعة فى ثناياها كالعفة والصبر والكرم والشجاعة وحسن المعاملة ورعاية الحقوق والواجبات ، وجماع ذلك ، فى مجموعة الأوامر والنواهى التى جاء بها الشرع الحنيف .

وهذه الفضائل كما نعلم هى من عمل الوحى كما أنها تتصل بالسلوك العملى ، وليست من وحى العمل العقلى الذى رأيناه فى فلسفة الأخلاق عند اليونان . وهذا أمر طبيعى ، لأن ديننا جاء بحدود فاصلة بين الشرور والخيرات ، ثم أمر باجتناب الأولى واتباع الثانية ، لهو كاف فى هذا السبيل ، بل إنه قد كفى العقل مئونة البحث والتنقيب .

وليس على المرء إذا أراد أن يسلك الطريق السوى إلا أن يستلهم المبادىء التى جاءت بها النصوص الدينية لكى يطبقها فى سلوكه ، ثم إن الأديان من طبعها ألا يجىء فى نصوصها ما يماثل القانون أو النظرية ، لأن ذلك من وحى العقل البشرى ، ويكفى أن تعطى النصوص محاور أو مبادىء يفكر الإنسان على مقتضاها ، ولن يتأتى له ذلك إلا بعد فترة يكون قد تعمق فيها نصوص دينه .

وما كاد الفكر الإسلامى يتصل بغيره من الأفكار الواردة ، حتى حصل بينه وبينها تزاوج ولقاح ، أفرخ هذا اللقاح عن مذاهب فى الأخلاق تتخذ من الوحى الإلهى أساساً لها ، وتتأثر إلى حد ما بمناهج التفكير لدى السابقين ولعل خير مثال على ما نقول هو ابن مسكويه » صاحب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » « الذى يظهر فيه تأثره بمنهج أرسطو وغيره فى تحليل المعانى والمفاهيم الخلقية بجانب اتخاذه الأصول الواردة فى الدين الإسلامى أساساً لذلك .

ولكى تكون الصورة مكتملة عن الأخلاق فى ظل الإسلام ، أرى أنه لابد من إبراز الأسس الأخلاقية التى جاء بها القرآن الكريم ، ثم نبين بعد ذلك ماذا قدم مفكرو الإسلام للأخلاق .

الأسس الأخلاقية كما جاء بها القرآن الكريم :

ليس القرآن الكريم كتاباً مؤلفاً على سنن الكتب التى يؤلفها أصحابها لمعالجة موضوع بعينه . ولكنه كتاب هداية ، وهذا يعنى أن له منهجاً متميزاً فى تناول الموضوعات التى يعالجها ، بحيث لا يمكن أن ينتظر منه أن يكون مشتملا على أبواب وفصول . تعنى بترتيب المباحث ترتيباً منطقياً ، كما تعنى بالتعريفات والتقسيمات والتفريعات ، وإيراد الأدلة وشبهات الخصوم .

* وإذن فالقضايا التى يعالجها القرآن جد متداخلة ، وكأن الله سبحانه أراد لمن يبتغى أن يصل إلى بعض أسرار هذا الكتاب العظيم ، أن يبذل من الجهد — مع حسن الاستعداد — القدر الذى يؤهله لذلك ، وكأنه بهذا أيضاً حفز العقل والقلب معاً إلى التيقظ والتدبر . وبهذا يعطى للانسان حقه فى إثبات كينونته اللامادية . التى تشكل جانبه الروحى والفكرى ، والذى به امتاز عن سائر المخلوقات .

* وفى ضوء هذا يكون عمل الباحث استخلاص العناصر المتفرقة فى ثنايا هذا الكتاب ، وتنسيقها بحيث تبرز هذه العناصر الأسس التى يريد تحقيقها .

ونحب قبل المضى فى بحثنا هذا أن نبين أن القرآن الكريم ، قد اتخذ من الإنسان ـ من حيث هو كذلك ـ محور توجيهاته وخطابه ، فهو وحى السماء إلى الأرض لتنظيم حياته على سنن من الفطرة الصحيحة ، حتى يسعد فى الدنيا والآخرة ، متى تغلغل هذا الوحى فى كيانه كله . ونضيف أيضاً : أن جميع ما اشتمل عليه هذا الكتاب من أوامر ونواه ، إنما جاء لضبط سلوك الإنسان ، بحيث تتعادل فيه الغرائز مع أشواقه العليا وكأن تفسيرها ـ والحالة هذه ـ لا يعدو أن يكون رسماً لما ينبغى أن يكون عليه سلوكه ، وليست للأخلاق المثالية من غاية وراء هذا .

* والباحث عن الجانب الأخلاقى فى القرآن الكريم ، يجد فيه ناحيتين بارزتين هما : الناحية النظرية ، وهى التى تشاكل الأسس والقواعد النظرية فى الأخلاق الفلسفية ، مثل البحث عن الطبيعة الإنسانية ، ومصدر الإلزام ، والمسئولية الخلقية ، وعناصرها وقواعد السلوك الإنسانى الخ .

والناحية الثانية هى التطبيق العملى للقواعد السلوكية ، ومجموعة الفضائل التى بها يكون المجتمع فاضلا . من ثم سنشير بايجاز إلى خصائص كل من الناحيتين :

الناحية النظرية :

* يندرج تحت هذا المبحث عدة مسائل منها .

١ ـ موقف القرآن الكريم من الطبيعة الإنسانية .

٢ ـ الإلزام الخلقى فى نظر القرآن .

٣ — المسئولية الخلقية وعناصرها .

٤ — الحكم الخلقي وعلام يقع .

٥ — القواعد السلوكية ومصدر تأسيسها .

٦ — الغاية من الوجود الإنساني .

٧ — مصير الإنسان .

المسألة الأولى : موقف القرآن من الطبيعة الإنسانية:

* من أهم المسائل التي تستوقف أنظار الباحثين في العلوم المتصلة بالإنسان مسألة الطبيعة الإنسانية ، وقدأشرنا إلى موقف الدين منها في القسم الأول من هذه الدراسة ، وهنا نزيدها إيضاحاً لبيان موقف القرآن الكريم منها إن الحكم الحقيقي في هذه القضية لا يمكن أن ينفصل عن مسألة أخرى تتصل بعقيدة الإنسان ، وبالتالي بفطرته الحقيقية ، التي تشكل أصل نشأته الأولى . إن القرآن الكريم يقرر في وضوح أن الله سبحانه وتعالى استشهد الإنسان على نفسه في مرتبة وجودية سابقة على وجوده على هذه الأرض فشهد بأن الله ربه وخالقه ، وذلك فيما تبينه الآية الكريمة « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا[1] ... » .

* واعتراف الإنسان بربوبية الله له ، يؤدي بالضرورة إلى أنه مفطور على التدين ، وإذا كان الدين بالمعنى الحقيقي لا يتجاوز أن يكون أوامر الخير الصادرة عن الإله الخير ، وإذا التقت هذه الأوامر بالنفس التي تقبلها وترتضيها

---

(١) سورة الأعراف من الآية ١٧٢ .

فان هـذا كله يؤدى إلى أن الطبيعة الإنسانية خيرة بحكم مخلوقيتها لله الخير .
وتظل هذه الطبيعة على هذا النقاء ، مادامت متمسكة بحبل الله ، فاذا انحرفت ـ بحكم ما ركب فى الإنسان من غرائز وشهوات ـ فلا يكون هذا الانحراف فى أصل الفطرة . بل إن سببه يرجع إلى استيلاء غوامل أخرى مادية ، على نفس الإنسان ، خضعت لها إرادته ، ولهذا يقول القرآن الكريم : « والعصر إن الإنسان لفى خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر[1] » .

• فالآية ظاهرة الدلالة فى أن خسران الإنسان إنما يرجع إلى أنه لم يعتصم بالله ، أى أنه لم يظل محتفظاً بنقاء فطرته ، يرشح لذلك ، الاستثناء الموجود فى قوله : « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وإذن ففى نظر القرآن . تظل الفطرة نقية فى ظل الإيمان ، وكلما بعدت عنه بتغليب نوازع الهوى فان ذلك يلوثها ، من ثم رأينا القرآن الكريم يشير إلى هذا المعنى فى آية أخرى بقوله : « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله[2] ... » كما يبين أنه هاد لأولئك للمؤمنين المتقين العاملين للخيرات ، قال سبحانه : « الم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون[3] .

• وفى مقام آخر يبين القرآن الكريم أن ما يلحق الإنسان من أوصاف مذمومة ، لا يرجع إلى أصل فطرته ، وإنما يرجع إلى إيثاره طريق الشهوات وحديثه عن الإنسان حينئذ ليس مقصوداً به ذلك الكائن صاحب الفطرة

---

(١) سورة العصر .
(٢) سورة ص من الآية ٢٦ .
(٣) أول سورة البقرة .

الصافية ، وإنما يقصد به حالاته التي يكون فيها متحرراً من فطرته ، واقعاً تحت تأثير القوى المادية فيه ، وذلك ما تبينه الآية الكريمة : « كلا إن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى[1] » ويلحق بهذه الآية كل الآيات التي وصفته بالكنود والظلوم والجهول والضلال البعيد .

• بعد هـــذا نستطيع أن نقرر أن القرآن قد بين موقفه من الفطرة الإنسانية ، كما بين في نفس الوقت أن جميع الارتكاسات التي أصابت الإنسان في أخلاقه ، لم يكن مرجعها إلى مركوز الفطرة ، بل كان ذلك راجعاً لتغلب النوازع المادية فيه : وهذا بيان يقرره خالق الإنسان ، الخبير بطبيعة ما خلق وهــذا يعطينا الحق في أن نقول : إن جميع الآراء التي تحدثت عن الطبيعة الإنسانية ، غـــير مستعينة بهذا التوجيه الإلهي ، ليست إلا اجتهادات من أصحابها لم تتخذ من وضع الإنسان كما خلقه الله أساساً لهذه الآراء .

المسألة الثانية : الإلزام الخلقي في نظر القرآن :

ترتبط فكرة الإلزام في القرآن بالعقيدة أيضاً ، فالقرآن الكريم لم يقهر أحداً على الإيمان بالله ، وإنما ساق الأدلة الواضحة التي تقرر وجود الله ووحدانيته بأساليب مختلفة تناسب كل منافذ الإدراك الإنساني ، وحين يعمد القرآن إلى إزالة الغشاوة عن أبصار الإنسان حتى يدرك الحق من خلال النظرة الموضوعية ، البعيدة عن التعصب والتقليد لما درج عليه الآباء والأجداد ، فإنه يقدم - في هــذه الحالة - ضماناً أكيداً لإقامة العقيدة على أسس سليمة ، ومتى صح قيام العقيدة على هذه الأسس ، بحيث يكون الإيمان بها عن طواعية واختيار ، أملتهما طاقة الإنسان الفكرية والنفسية ، التي وازنت بين تلك

---

(١) سورة العلق . الآيتان ٦ ، ٧ .

العقيدة وبين المعتقدات البديلة ، أقول : متى صح قيام العقيدة على هـذا الشـكل ، فانها تصبح والحـالة هـذه مصدر الإلزام لكل تصرفات من آمن بها .

• والقرآن ملىء بالآيات التى تستلفت النظر والعقل والنفس لاستجلاء الحق وراء هـذا الوجود المنظور ، وغايتها أن توجد لدى الإنسان والكون علاقة ترابطية ، يستنتج منها أن وراء هذا الوجود المتغير ، وجوداً ثابتاً له بالضرورة الوجود المطلق ، وإذا صح استقامة مدارك الإنسان على طريق النظر الصحيح ، فان ذلك يستلزم الايمان الصحيح ضرورة ، كما تستلزم المقدمات الواضحة نتائجها ، من ثم رأينا القرآن الكريم يقرر أن الإيمان يكون نتيجة للمعرفة الواعية التى تستوعب الأدلة الموجبة لهذا الإيمان ، وذلك ما يفيده قوله تعـالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون[1] » إن الآية تقرر أن النظر الصحيح فى الأدلة والبراهين يوصل طالب الحق إلى النتيجة التى تلزم عن تلك البراهين وأما إذا لم يستطع استيعاب تلك الأدلة فلن يصل إلى الإيمان ، وعدم استيعابها لا يرجع إلى عدم وضوحها فى ذاتها ، بل يرجع إلى نفس ذلك الذى لم يستوعبها ، بدليل أن نفس الآيات والنذر - كما صرح القرآن - قد استوعبت لدى غيره فآمن .

• وانطلاقاً من هذا الذى نقوله ، نقرر أنه إذا كان الإيمان بصحة العقيدة أمراً إرادياً فان مقتضى ذلك أن يكون لهذه العقيدة من السلطان والإلزام ما يترجم عن صحة هـذا الايمان ، وذلك بتنفيذ موجباتها فى شكل الأوامر والنواهى ، وليس لأحد أن يعترض هنا بفكرة الجبر ، ذلك لأن الالزام هنا

---

(١) سورة يونس آية ١٠١ .

إنما مبعثه « الالتزام » من جانب المعتقد ، فاذا تصورنا أن إنساناً لم يلتزم بعقيدة ما ، فليس من حق أية قوة أن تلزمه —حينئذ— بالنزول على مقتضيات تلك العقيدة التي لم يلزم نفسه بها . وإذن فالإيمان في نظر القرآن ليس قضية معرفية ذهنية تضاف إلى رصيد الإنساني المعرفي ، ولكنه معنى عميق يتغلغل في كيان المؤمن ، بحيث يملك عليه كل تصرفاته ، ومتى كان الأمر كذلك فان مصدر الإلزام في نظر القرآن هو « الله » الموضوع الأسمى للعقيدة التي آمن بها ذلك الإنسان عن اقتناع واختيار .

٥ وتقريراً لقاعدة الإيمان المستلزم للعمل ، وبالتالي كون هذا العمل في إطار مايقرره الإيمان ، نرى القرآن الكريم يبرز هذا المعنى في كثير من الآيات التي تتحدث عن الإيمان ، بحيث يجيء عمل الصالحات قرين الحديث عنه ، مثل قوله تعالى : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع أجر من أحسن عملا[1] » وقوله : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا[2] » .

٥ وإذا كانت طبيعة القرآن تقتضي الإيضاح ، وإذا كانت سنة رسول الله ﷺ قد تكلفت بذلك ، لإيضاح ماأبهم وتفصيل ما أجمل — كما قرر القرآن — وإذا كان من موضوعات الإيمان في نظر القرآن ، الإيمان بالرسل والأنبياء ، وعلى رأسهم النبي الخاتم ، وإذا كان هذا النبي لاينطق عن هوى وشهوة ، كما صرح بذلك في قوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى[3] » فان أقواله الصحيحة النسبة إليه تعتبر مصدراً ثانياً بعد أقوال الله المباشرة « القرآن » .

---

(١) سورة الكهف آية ٣٠ .
(٢) سورة الكهف آية ١٠٧ .
(٣) سورة النجم الآيتان ٣ ، ٤ .

٥ والقرآن نفسه يقرر أن « من يطع الرسول فقد أطاع الله »[1] ويقول مخاطباً إياه : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » . بعد هذا يمكن أن نقول : إن الملزم هنا لايعدو أن يكون هو « الله » وقد تتعدد أشكال الأمر الملزم فى نصوصها من قرآن وسنة صحيحة ، لأن الأخيرة منها إفصاح عن الأولى ، من ثم رأينا القرآن الكريم يبين على سبيل القطع تلك القاعدة الملزمة لقول الله ورسوله ، قال تعـــالى : « وماكان لمؤمن ولامؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعصى الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً »[2] ، ويسوى القرآن بين الاستجابة لله والاستجابة للرسول على اعتبار أنه مبلغ لأمر الله في الدعوة إلى مابه حياة المؤمنين فى الدنيا والآخرة ، قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم[3] » .

٥ ويوسع القرآن الكريم دائرة أوامر الالزام ، وفى نفس الوقت يبين أن المحور الأساسى أو مركز هذه الدائرة هو « الله » وذلك حين قرر أن سبيل المؤمنين وطريقهم هو الذى ينبغى أن يسلك ، ومن تنكب هذا الطريق فقد تولى غير التوجيه الرشيد ، وسبيل المؤمنين هذا هو الذى ترجم فى شكل مصطلح فقهى معروف فى تراثنا ، وهو مصدر ثالث من مصادر التشريع الاسلامي بعد الكتاب والسنة ، وهو « الاجماع » ، قال تعالى مصوراً هذا المصدر : « ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيراً »[4] . وسبيل المؤمنين فى

---

(١) سورة النساء آية ٨٠ :
(٢) سورة الأحزاب آية ٣٦ .
(٣) سورة الأنفال آية ٢٤ .
(٤) سورة النساء آية ١١٥ .

الآية المذكورة ، تضيئه كلمات الله الموحاة على لسان رسوله ، فاذا حدث أمر ليس له حكم وارد فى نص من القرآن أو السنة ، فان إجماع أهل العقد والحل من المجتهدين — المؤهلين لذلك-إنما ينبغى أن يعول عليه فى هذا المقام وعملهم هنا ليس ضرباً من التلقائية فى الحكم، وإنما يقوم على الدراسة الواعية، الخبيرة بعلل الأحكام ، ومعرفة الأشباه والنظائر ، لذا رأينا القرآن الكريم ، يقرر طاعة الله فيما يقوله أو يقوله رسوله ﷺ أو ينتهى إليه أولو الأمر من المؤمنين، وهم أهل الاجتهاد ، قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »[1] .

* ومبدأ الاجماع هذا غير مرتبط بزمن بعينه ، ذلك لأن الاسلام دين الله الخاتم ، ونصوص القرآن والسنة متناهية ، والقرآن صرح بأنه مهيمن على كل أمور الانسان ، وأنه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وإحصاؤه لها ، لايخرج عن أن يكون مشتملا على أصول الأحكام العامة ، الضامنة بما تشتمل عليه من علل ، أن يظل هذا القرآن قابضاً بروحه على مقدرات الامور، فى ظل اجتهاد أهل الحل والعقد ، وهم طائفة قد عبر عنها الرسول الله ﷺ بقوله « لاتزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم ، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون ، وفى رواية أخرى حتى تقوم الساعة »[2] ، وهو توثيق لهم ينفى عن عملهم كل شك أو ريب .

• ومما لاشك فيه أن الاجماع يقتضى بالضرورة قياس الأشباه والنظائر فيما لم يرد فيه نص — كما أشرنا — وأنه ساطة ملزمة ، لابتنائه على أسس قرآنية . وإذا كان الأمر هكذا ، فان القول بأن القرآن الكريم قد حدد

---

(١) سورة النساء ٥٩ .

(٢) صحيح البخارى : كتاب الاعتصام ، الباب العاشر .

عناصر الإلزام الأخلاقى ، قول لا يمكن رده . ويرينا فى نفس الوقت ، تلك الشحنة الوجدانية العميقة التى يبثها فى نفس المعتقد ، والتى تجعله يترجم عن عقيدته فى شكل سلوك أخلاقى قويم ، سماه القرآن ، عملا صالحاً أو معروفاً ، فأى سبيل يمكن أن يوجد وراء هذا المذهب الأخلاقى الممتاز ، الذى تأصل فيه العقيدة فى النفس ، تأصلا يحمل صاحبها على أن يكون فى حياته العملية فى مستوى عقيدته ؟ اللهم إنا نعلم أن المذاهب الأخلاقية كلها ، فضلا عن المثالية منها ، لم تستطع أن تقترب من هذه الدرجة فضلا عن الوصول إليها .

المسألة الثالثة : المسئولية الخلقية وعناصرها :

* لا تخرج المسئولية عن كونها والرابط الذى يوقف الإنسان أمام نتائج أعماله الإرادية » وهو بهذا الوضع يمتاز عن بقية الكائنات الحية ، وامتيازه عنها ليس أمراً عفواً ، بل قائم على العدل فى الحكم ، فهو مسئول ، لأنه عاقل مريد ، وهما وصفان لازمان لوجود الإنسان فى حالة كماله الإنسانى ، وهذا يؤدي بالضرورة إلى أن الحالات العابرة التى يمر بها ، وهو فاقد لهذين الوصفين أو لأحدهما ، لا تتوافر لديه حينئذ موجبات المسئولية .

* والقرآن الكريم مشتمل على آيات كثيرة تخاطب فى الانسان جانبه العقلى ، وتشحذ هذه الملكة حتى تنشط من عقالها لتؤدى دورها المنوط بها ، ومادة « التعقل » وما اشتق منها تكررت فى القرآن كثيراً ، ولا يمكن أن يكون الحديث عنها على هذه الشاكلة مالم تكن موجودة على شكل يستأهل هذا الخطاب ، ويكفى أن نشير إلى بعض آيات فى هذا المقام تكون مثلا لما يشار كهافيه ، يقول الله تعالى : « هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وماذرأ لكم

فى الأرض مختلفاً ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون[1] » فعطاء الله للانسان ، الذى ساقه فى شكل أدلة أو آيات — كما عبر القرآن — منصوب أمام العقل ليستخرج منه النتيجة ، وهو يشير فى نفس الوقت إلى مسئوليته حالة كونه أهلا للتعقل .

ه وأما الجانب الإرادى فى الإنسان فتظهره تلك الآيات التى تحدد مسئوليته أمام أفعاله مثل قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت[2] » وإذا كانت هذه الآية وماشاكلها تعنى بإبراز مسئولية الإنسان عن نتائج أعماله ، وكون ذلك لا يتأتى إلا إذا كان حراً فى مباشرتها ، فان هناك طوائف أخرى من الآيات تبرز موقف الإنسان الإرادى أمام الفعل المتعدد ، ويشير إلا هذا النوع قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر[3] » وقوله « لمن شاء منكم أن يستقيم » وقوله « وهديناه النجدين[4] » .

ه وهذا المعنى الذى نتحدث عنه قد أكدته آية أخرى على سبيل الاستدلال على الشىء بنفى نقيضه، فى قوله تعالى : «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» بيان إلى أن ما يترتب على الاكراه من تصرفات قولية أو فعلية لا يكون محلا للمؤاخذة . وهذا يؤكد أن المسئولية لا تترتب إلا على الاختيار الحقيقى .

ه ويضاف إلى الاكراه كأمر ينعتق معه الشخص من المسئولية ، السهو أو النسيان والخطأ الغير المتعمد ، وكذلك من تصدر منه أفعال أو أقوال وهو نائم وكذا المريض الذى لا يستطيع تنفيذ التكليف ، ولذا رأينا القرآن

---

(١) سورة النحل الآيات من ١٠ — ١٣ .

(٢) سورة البقرة الآية الأخيرة ٢٨٦ .

(٣) سورة الكهف من الآية ٢٩ .

(٤) سورة البلد آية ١٠ .

الكريم يقرر هذه المسألة في شكل طلب عدم المؤاخذة « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا » ولو لم يكن الأمر محل استجابة لما كان للطلب معنى كما يقول بعض المفسرين .

ولا يمكن أن يقال فى هذا المقام : أين الضمانات الكافية التى تجعلنا نفرق بين الحقيقى وغيره من هذه الأمور المستثناة ؟ لأن الإسلام لا يتعامل مع أشكال الأفعال والأقوال التى تصدر من الإنسان فحسب ، بل يتغلغل فى أعماقه ، حتى إنه ليحكم على خطرات النفس وفى قوله تعالى : « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور والله يقضى بالحق ... » دليل كاف على أن جوانب الإنسان كلها واقعة تحت علم الله ، وحكمه عليها هو حكم الخبير بها ، وبالتالى يكون حكمه عدلا .

« وإذن فقد أضيف إلى عنصرى العقل والإرادة فى تحقيق المسئولية الإنسانية عنصر آخر وهو الوعى التام لحقيقة ما يفعل أن يترك . وهذا لعمرى يتطلب المعرفة القبلية قبل القدوم على الفعل وكأن الإسلام يطالب من الإنسان أن يستصحب الخبرات التى حصلها فى ماضيه أو خبرات الآخرين ، حتى تساعده على إخراج الفعل على وجه مقبول .

« وعنصر الوعى هذا يستلزم بالضرورة فضيلة المراقبة التامة ، التى تتحرى وقوع تصرفات الإنسان فى ضوء ما يرضى عنه الشرع ، وإذا كانت تلك التصرفات لا تخرج عن كونها علاقات فردية أو أسرية أو اجتماعية أو أنماط عبادة ، فان الحاصل من هذا الموقف ، هو تنظيم تلك العلاقات تنظيما يجعلها جديرة بأن تكون محل رضوان الله .

المسألة الرابعة : الحكم الخلقى وعلام يقع :

الحكم الخلقى من أهم العناصر التى تبرز الناحية الأخلاقية فى القرآن الكريم .

وقد ورد في هذا المقام كثير من الآيات التي تشتمل على أحكام على فعل الإنسان وتصرفاته ، وسنشير إلى بعضها بعد أن نبين نقطة هامة دار حولها الخلاف بين الباحثين الإسلاميين ، وهي : أيحكم على الأفعال من حيث كونها خيراً أو شراً بالشرع أم بالعقل ؟ وهي متصلة اتصالا وثيقاً بقضية أخرى هي : هل الخير أو الشر ذاتي في الأشياء ، ويكشف عنهما بالشرع أو بالعقل أم أن ذلك راجع إلى تقرير سلطة خارجية ؟ . المسألة هنا جد صريحة في نظر القرآن الكريم ، حيث قرر قصور العقل الإنساني في تقرير حسن الأفعال وقبحها ، وبالتالي ما يترتب على ذلك من حب أو بغض ، ففي قوله تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون[1] » بيان وتوجيه إلى قصور العقل الإنساني في إدراك الخير والشر المترتب على الأفعال ، إدراكا مطلقا ، ولعل هذا راجع إلى ما تشير إليه الآية في عجزها من عموم علم الله وقصور علم الإنسان .

• وأما المسألة التي نحن بصددها، فقد بينها القرآن حين قرر أن المؤاخذة لا تكون على شكل الفعل ، بل على النوايا والدوافع ، وقد عبر عن ذلك « بكسب القلوب » كما في قوله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » ...

* ويمكن أن يفهم من عموم قوله تعالى : «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» فوق البيان الظاهر منها،أن طاقة الإنسان المحدودة ، التي لا يكلف إلا في حدودها لا تقتصر على نهاية القدرة المادية لديه ، التي بها يخرج الفعل ، بل تشمل أيضاً العلم المحدود ، الذي لا يستطيع أن يتجاوز مقاصد الأعمال ونواياها إلى نتائجها

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٦ .

من ثم يظهر أن القرآن يؤكد على أن الحكم ينبغى أن ينصب على ما يتعلق بالقلب ، وهو « النية » .

• ويبدو من روح القرآن الكريم أن قضية العدل لازمة لاستقرار حياة المجتمع ، وهو اتجاه يتصل بالفطرة الإنسانية ، وهو فى نفس الوقت يتجاوز الموقفين المسرفين فى كل من الأنانية كما صورها « العهد القديم » والإيثار كما صوره « العهد الجديد » ومع إقرار هذه القاعدة يطالب إلى الإنسان ، وبخاصة فى مقام القصاص ، أن يعفوا ، ويبين أن هذا اقرب للتقوى .

• وقد قرر القرآن ، على سبيل الشمول ، أن محاولات الإنسان ، التى يبغى بها أن تقع تصرفاته وفق ما يتطلبه قانون « الله » تعتبر جهاداً فى سبيله وسمى هذا « إحساناً » وبين أن جزاءه معية الله للفاعل بتقرير الجزاء المناسب، كما كان معه بالعون والتوفيق أثناء مباشرته للفعل ، «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين »[1] .

• والحق أن القرآن هنا ملىء بالآيات التى تقرر مقارنة الحكم للفعل ، إن خيراً أو شراً وأطلق على النوع الأول وصف « الصالحات » وعلى الثانى وصف «السيئات» بين ذلك مع تحديد موطن هذا الحكم ، وبيان الآثار المترتبة على الأفعال . ثم إذا كانت تلك الأفعال خيراً بينت جزاءها ، وإن كانت شراً بينت جزاءها ، وزادت عليه ، باغراء الفاعل على تركها ، كما فى قوله تعالى : « ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون[2] » .

المسألة الخامسة : القواعد السلوكية ومصدر تأسيسها :

---

(١) سورة العنكبوت ــ الآية الأخيرة ٦٩ .

(٢) سورة الحشر آية ٩ .

• يحدد القرآن سلوك الإنسان حسب القواعد الآتيه

١ ـ قاعدة وحدة الأصل الإنسانى .

٢ ـ قاعدة الإخاء الإيمانى .

٣ ـ قاعدة الصالح العام . قبل صالح الأفراد ، (الجماعية) مقدمة على (الفردية) .

وهو يؤسس ذلك كله على إبراز غريزة « الشعور بالغير » وإعلائها على غريزة الشعور بالذات أو الأنانية . وغايته استقرار المجتمع الإنسانى وسعادته وذلك بما رسم من طريق للممارسة الصحيحة ، والتى أطلق عليها اسم « حدود الله » .

• فالقاعدة الأولى ، يشير إليها قوله تعالى : يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ثم يبين فى نفس الآية معيار التفاضل الصحيح فى قوله « إن أكرمكم عند الله أتقاكم[1] » ومعلوم أن تقوى الله تعنى فى أبسط معانيها اتباع الأوامر واجتناب النواهى ، وإذا أكد القرآن هذا المعنى ـ وحدة الأصل الإنسانى ـ فانه يعنى أن علاقات الإنسان الفرد مع الآخرين ينبغى أن يكون مراعى فيها وحدة العنصر . ويعنى ذلك أيضا هذا الإحساس ينزل الاخرين من الفرد المرء منزلة نفسه ، لأنهم معه على سواء فى هذا الأصل « كلكم لآدم وآدم من تراب » ويستلزم هذا بالضرورة أن تكون الإنسانية بمعناها العام هى الدائرة الأوسع التى يتعامل فيها الفرد مع الاخرين مع الشعور التام بأنهما وصف جامع لكل إنسان ، وأن

---

(١) سورة الحجرات آية ١٣ .

الانتقاص من هذا المعنى بالإساءة إلى غيره ، إنما هو انتقاص في حقه أيضاً لأنه جزء من هذا الكيان العام ، وإذا كان قد استباح لنفسه أن يسلك هذا المسلك ، فهو بالضرورة لا يمكن أن ينكر على من سواه إذا كان كذلك ، لأن التخصيص هنا لا مبرر له . وكيف تصبح الحياة — حينئذ — في ظل هذه الممارسات المتعارضة ؟ إنها تفقد معناها الرفيع ، لأنها نزلت بالإنسان عن مستواه إلى مستوى يخالف طبيعته الاجتماعية المستقرة .

وعلى المستوى الأضيق نسبياً — مستوى المؤمنين بالدين — يخاطبنا القرآن بتقرير هذه القاعدة « إنما المؤمنون إخوة » والعلاقات بين الأفراد المؤمنين يضبطها قواعد هذا الدين التي رسمها لهم ، والإيمان وصف ثان ينضم إلى معنى الإنسانية العام ، حتى يتنبه المؤمن في سلوكه إلى تلك العلاقة الجديدة الزائدة على حدود الإنسانية .

والقرآن الكريم يطلق على هؤلاء المؤمنين ، وصف « عباد الرحمن » ويضع لهم عدة مبادىء للسلوك ، ويسوقها في شكل أسلوب شرطي ، وهو يؤدي إلى أن هذا الوصف « عباد الرحمن » لا يطلق عليهم إلا إذا تحقق الشرط الموجب له ، وقد يكون في بعض هذه المبادىء ما يكفي عند تحليله تحليلا دقيقاً لرسم القواعد العامة لسلوك الفرد مع الآخرين ، ويمكن اعتبار ما عداها إيضاحاً لما أضمرته من معان ، ألا ترى معي أن قوله : « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً[1] » يمكن أن يفهم منه الكثير من المعاني الأخلاقية السامية التي ينبغي أن تراعى في الممارسة ؟

* ولكن القرآن قد وسع دائرة التوجيه لتشمل ما ينبغي في حق الله وفي

---

(١) سورة الفرقان آية ٦٣ .

حق النفس وفي حق الآخرين ، فبعد الآية التي ذكرناها آنفاً يقول الله تعالى : « والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً[1] » وهذه تبين علاقة المؤمن مع ربه ، ثم يقول « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً[2] » وهي تبين علاقة الإنسان مع نفسه ، ثم يقول أيضاً « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون[3] » وهي تحدد علاقة أخرى للمؤمن مع ربه ومع الآخرين ، ثم تبين آية تالية موضوعاً آخر من موضوعات العلاقة بين المؤمن وغيره « والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراماً[4] » .

● وإذا انتقلنا إلى الدائرة الأضيق من هاتين الدائرتين ، إلى دائرة الأسرة الخاصة ، فسنلاحظ أن القرآن يضع قواعد المعاملة بين الأبناء والآباء ، وطالب إلى الفرع أن يحسن إلى الأصل ، « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً »[5] فواجب الإحسان إليهما مقابل بواجب التربية منهما للأبناء - كما ربياني صغيراً - ولاشك أن التربية الموجبة للاحسان تحمل من المعاني ما يتكافأ مع هذا الموقف ، غير أن القرآن في موقف آخر يقرر وجوب مصاحبتهما بالمعروف ، حتى لو تصورنا منهما ما يقتضي الإعراض

---

(١) سورة الفرقان آية ٦٤ .

(٢) سورة الفرقان آية ٦٧ .

(٣) سورة الفرقان آية ٦٨ .

(٤) سورة الفرقان آية ٧٢ .

(٥) سورة الإسراء ٢٣ ، ٢٤ .

عنهما « وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً[1] » .

وبالجملة فان الدوائر المشار إليها : الإنسانية - إخوة الإيمان - دائرة الأسرة - دائرة الذات ، إنما هى مجال لتلك المبادىء القويمة التى رسمها القرآن كى تمارس أفعال الإنسان على غرارها ، مع وجوب مراعاة أن الخاصة منها تشمل ما فوقها ، وكأنه يضع فوق كاهل الانسان مسئولية إنسانيته أولا ، ثم تأتى بعد ذلك المسئوليات الأخرى ، كمسئولية الايمان ومسئولية الانتماء العصبى ، والمسئولية الذاتية .

وأما تفضيل مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد أو مصلحة الكثرة على مصلحة القلة ، فتبين صورتها الأولى ، تلك الآيات التى تقرر الحد على المعتدى على الغير ، حتى ولو كان ذلك الغير فردا مثله ، لأن الغاية من وراء تقرير هذه الحدود هو الأمن العام للمجتمع ، فالسارق الذى أوجب القرآن قطع يده ، له مصلحة خاصة فى ذلك الفعل حتى ولو كان لمجرد الظهور بمظهر المغامر وإنما أوجب القرآن أن تقطع يده لاستقرار أمن الجماعة ويمكن أن يقاس عليه كل من يرتكب خطأ يوجب الحد . وأما صورتها الثانية - وهى أن مصلحة الكثرة مفضلة على مصلحة القلة فيبينها ما جاء فى حد « الحرابة » . فى قوله تعالى : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم[2] » ومحاربة الله ورسوله هى محاربة مبادئه التى وضعها كقواعد للسلوك والتى جعل إطارها « حدود الله » كما أشرنا من قبل ، والتى أمر بعدم الاعتداء عليها .

---

(1) سورة لقمان آية ١٥ .
(2) سورة المائدة آية ٣٣ .

* وربما كانت القاعدة التالية أبين فى المقام الذى نحن بصدده، وهى : وجوب محاربة الفئة الباغية حتى تفىء إلى أمر الله، فالقرآن يقول : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين[1] » وبغى الفئة التى أوجب القرآن قتالها، عمل غير أخلاقى، لا يتضرر منه الفئة التى تقاتلها فقط، بل كل المجتمع، وإلا لما كان هناك مبرر لوجوب التدخل من قبل غير المتقاتلين، بعد الأمر به « فقاتلوا التى تبغى » .

• وهناك صورة حية، انتهى إليها اجتهاد إمام دار الهجرة « مالك بن أنس » رضى الله عنه مستوحيا فيها روح القرآن الكريم، تؤكد ما نحن بصدده، كانت إجابة على هذا السؤال . هل يجوز فى حال الحرب أن نضرب فى اتجاه جنودنا الذين أسرهم العدو، واستتر وراءهم ليضربنا من خلفهم حتى يحتل أرضنا أو أن الواجب عكس ذلك، حتى لا تقتل جنودنا، رعاية لقوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق[2] » ؟ .

• إن الإمام مالكا يجيب على هذا السؤال بالأخذ بالقاعدة التى تقرر أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وأخف الضررين أن يضحى بهؤلاء الأسرى فى سبيل الحفاظ على أرضنا وبقية جيشنا ويعلل لذلك بأننا لو لم نوجه سهامنا نحو العدو احتراماً لهذا العدد الذى وقع أسيراً فى معسكره فان بقية الجيش - وهى الأكثر - قد تتعرض للهلاك وقد لاينجو أسرانا من نفس المصير، كما قد تتعرض أرضنا للاحتلال .

---

(١) سورة الحجرات آية ٩ .

(٢) سورة الأنعام آية ١٥١ .

(٣) دستور الأخلاق ص ٤٩ تعليق .

المسألة السادسة الغاية من الوجود الإنساني :

• قد لا نعدو الصواب إذ قلنا إن هذه القضية لم تبحث في المذاهب الأخلاقية الوضعية ، حتى المثالية منها التي تقاصرت عن إدراك الحقيقة الإلهية بالمعنى الذي انتهى إليه الإسلام ، هذا فضلا عن تلك المذاهب المادية ، التي تنظر إلى الإنسان من خلال كيانه المادي فحسب ، وبالتالي لا تعرف لوجوده من قيمة وراء إشباع غرائزه وشهواته . وتحسب أن هذا يحقق سعادته .

• أما الإسلام فقد حدد للوجود الإنساني غايته ، فهو تعبير عن إرادة عليا اقتضت وجوده ليحقق مهمة الخلافة عن الله في الأرض : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون »[1] ويظهر أن مهمة الاستخلاف لا تظهر منها الغاية القصوى العائدة على الإنسان ، اللهم إلا الجانب الشرفي منها ، أي ما يلحق الخالف من شرف الثقة به ، الذي يحمل في داخله معنى أخلاقياً رفيعاً ، ولكن القرآن لم يقف عند هذه المهمة ، بل أضاف إليها مهام أخرى مثل استعمار الأرض : « هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها »[2] أي طلب إليكم أن تعمروها بما أفاء عليكم من امكانيات تحقق ذلك ، وقمة المسائل التي تحدد الغاية من الوجود الإنساني هي « مسئولية التكليف » التي تأسست على ما أمتاز به الإنسان على بقية الكائنات الأخرى مما أشرنا إليه من قبل ، وهنا ندرك أن الوجود الإنساني ليس وجوداً كيا مادياً بل هو وجود أرقى ، إنه يشكل الطرف الأدنى من طرفي الوجود المعنوي أما الطرف الأعلى فهو الوجود الإلهي ، وما بين الوجودين من مخلوقات الله المادية والحيوانية والنباتية إنما هو مسخر لخدمة الإنسان .

---

(١) سورة البقرة آية ٣٠ .

(٢) سورة هود آية ٦١ .

• ومن الطبيعي أن يستلزم هذا النوع من الوجود مرحلة تالية تحصل فيها نتائج الأعمال ، أطلق عليها القرآن الكريم اسم « الحياة الآخرة » كما أطلق عليها « دار الجزاء » واستحقاق الجزاء فيها على وجه العدل إنما يكون نتيجة جهد فى مرحلة سابقة ، وإذن فالوجود الإنسانى فى الحياة الدنيا إنما يشكل مرحلة متقدمة على مرحلة تالية ، الغاية منها تحقيق معنى « العبودية » الكاملة للمعبود ، حتى تؤدى إلى السعادة فى دار القرار، وكون الجزاء قائماً على أساس من العدل المطلق ، يؤدي إلى أن موجبات ذلك إنما يكون فى الحياة الدنيا ، « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيا من حى عن بينة » .

• إن القرآن الكريم يصرح بأن الإنسان لم يخلق عبثاً ، بل لمهمة تحقيق إنسانيته بتحقيق عبوديته لله، وهذا خط واضح يعنى أن من تنكبه فهو كالأنعام، بل أضل سبيلا . متى نزل بكينونته إلى مستوى العجماوات .

• إن الحياة الدنيا لا تعنى أكثر من كونها مشروعا إلهيا لاختبار ملكات الإنسان ومدى تعادلها . وهو مشروع قدمت لسلامته الضمانات الكافية لنجاحه ومتى وظف الإنسان هذه الضمانات فى اتجاهها الصحيح فقد حقق حياته على الوجه المناسب ، وهنا يكون قد عرف الغاية من وجوده ، وهذا ما يعنيه هذا الجزء من الآية الكريمة « ويحيا من حى عن بينة » .

أما أولئك الذين قد أخطأوا فى توظيف هذه الضمانات فهم مسئولون عن هذا الخطأ ، وهذا يبينه قوله « ليهلك من هلك عن بينة » .

• إن السماوات والأرض والجبال التى أبت أن تحمل الأمانة « مسئولية التكليف » لن يكون هلاكها ضرباً من الانتقام كجزاء يكون نتيجة عمل سابق، لأنها غير مكلفة ، وبالتالى فوجودها وجود مادي فقط ، اللهم إلا ما يتغلغل فى داخله من معان روحية ، كآيات دالة على عظمة الله ، والغاية من وجودها مرتبطة بأداء رسالتها على الوجه الذي طبعت عليه :

« إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده »[1] .

• ويبقى بعد ذلك أن يكون وجود الإنسان ذا غاية وهدف - كما أشرنا - قال تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون »[2] .

• ومتى كان هذا المعنى حاضراً فى وعى الإنسان - وقد حرص القرآن الكريم على تأكيده فى مواقف كثيرة - فأى عطاء يمكن أن يقدم لصالح الأخلاق الإنسانية يقارب هـذا العطاء ؟ أجل ! ! إن القرآن هنا لم يغفل أى جانب يمكن أن تتأسس عليه الأخلاقية الرفيعة .

ولكى تستكمل بقية المسائل نتحدث عن الأخيرة منها ، وهى .

المسألة السابعة : مصير الإنسان :

• يقابل القرآن الكريم فى حديثه عن الحياة بين نوعين منها : الحياة الدنيا والحياة الآخرة ، ويعتبر الأولى طريقاً إلى الثانية ، كما يقرر أن الدنيا دار عمل والآخرة دار جزاء وإذن فمصير الإنسان فى ضوء التوجيه القرآنى محدد تماماً وتحديد طبيعة كل منهما له فى نظر القرآن الكريم معنى أخلاقى رفيع ، يعنى أن الجهد المبذول فى الدنيا يقابله الجزاء العادل فى الآخرة ، هـذا فضلا عن المجاوزة فى جانب العمل الإيجابى ، الذى يجازى فيه العامل على الحسنة بعشر أمثالها ، بل إلى سبعمائة ضعف . وفى هذا إبراز للحافز النبيل المتجاوز لفكرة الواجب لذاته ، بجفافها القاتل ، والمتجاوز أيضاً الحوافز المؤقتة التى تنادى

---

(١) سورة فاطر آية ٤١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١١٥ .

بها المذاهب المادية ، والتى تقصر قيمة العمل من الناحية الأخلاقية على قدر ما يحصل من لذة أو منفعة .

* والقرآن الكريم حين يستعرض متاع الحياة الدنيا الماثلة أمام نظر الإنسان ، والتى قد تغريه بالعبودية لها ، حين تستولى على مشاعره ، ينهض بالمقابل الذى أعده الله لمن آثر الباقى على الفانى ، إنه فى هذا المقام لا يطبق حساب اللذات والمنافع بالمعنى الذى يقوله أصحاب هذا الاتجاه ، لأن هؤلاء يفاضلون بين لذات معروف كنهها ، وأما القرآن فيدعو الإنسان إلى أن يفاضل بين طرفين أحدهما أربح له ، لا من ناحية الكم ، بل من ناحية الكيف ، لأن ما يدعو القرآن إلى إيثاره لا يدرك كنهه إلا الله ، وما عنده خير وأبقى دون أن يرتاب فى ذلك مؤمن ، يقول الله تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ، قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد »[1] .

ولعل أهم ما يمكن أن يقال فى هذا المقام : إذا كان الإنسان محل رعاية الله وتقديره بحكم كونه خليفة عنه ـ كما ذكرنا ـ وإذا كان قد طلب إليه أن يعمل الخير حتى يجازى عليه بخير أحسن منه ، وإذا كان قد طلب منه أن يجتنب الشر حتى لا يجازى بمثله ، أفلا يكون فى هذا كله ما يحقق صالح الإنسان إذا اتبع الطريق السوى الذى رسمه الله ، وابتعد عن أى طريق سواه ، حتى ولو كان مما يمليه العقل ، لأنه لا يمكن أن يحدد الطريق الذى ينبغى أن يسلكه الإنسان إلا خالق الإنسان ـ كما أشرنا ـ وما طريق الله إلا صراطه المستقيم

---

(١) سورة آل عمران الآيتان ١٣ ، ١٤ .

الذى يوصل إلى الخير ، وصدق الله إذ يقول : « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » .

« وأحسبنى بهذا العرض قد استخلصت العناصر التى يمكن أن تشكل فى مجموعها أسس الجانب النظرى فى الأخلاق القرآنية ، وفى هذا القدر ما يكفى .

الجانب العملى فى الأخلاق القرآنية :

يمكن أن نؤسس هذا الجانب على قاعدة ذكرها القرآن الكريم فى مقام استنكار عدم مطابقة الفعل للقول ، كما بينه قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون »[1] ومعنى هذا أن العلم بقواعد السلوك ومبادئه والترجمة عن هذا العلم بالقول لا يكفى اطلاقا فى تحقيق الغرض الأخلاقى المنشود ، وتبقى المعرفة عديمة القيمة من الناحية الواقعية ، حتى تترجم إلى سلوك عملى . والرابطة القوية بين المبدأ والسلوك قد تحدثنا عنها من قبل ، عندما تحدثنا عن تأسيس الأخلاق فى نظر القرآن على العقيدة الصحيحة .

والجانب التطبيقى فى الأخلاق كما تحدث عنه القرآن يمكن أن يتنوع إلى ما يتناول الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية والاخلاق الاجتماعية وأخلاق الدولة[2] ، وسنسرد بعض الآيات التى تتناول كل واحدة منها لا كلها .

الأخلاق الفردية :

« ويقصد بها ما يرسم طريق الفرد وعلاقته بالاخرين وقد يكون الخطاب

---

(١) سورة الصف : آية ٢-٣ .

(٢) انظر : دستور الأخلاق ص ٦٨٩ وما بعدها .

معوجهاً إليه بوصفه إنساناً أو مؤمناً أو مسلماً أو عضواً فى جماعة وتجىء توجيهات القرآن له تارة فى صورة الإغراء بطهارة النفس ، كما فى قوله تعالى : « قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها »[1] ، وأخرى فى صورة طلب الاستقامة على طريق الله : « فاستقيموا إليه واستغفروه »[2] « فاستقم كما أمرت ومَن تاب معك »[3] ، وقد تجىء طالبة الاحتشام والعفة وغض البصر « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن »[4] ويخاطب الرجال بقوله : « وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله »[5] ويقول للنساء اللاتى لا يرجون نكاحاً « وأن يستعففن خير لهن »[6] ، وفى مقام طلب التحكم فى الأهواء يقول الله تعالى : « فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وإن تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيراً »[7] .

* وما سقناه من آيات ليس إلا أمثلة لمثيلات لها تتحدث عن هذه المعانى : كظم الغيظ ـ الرقة والتواضع ـ التحفظ عند الحكم على الأقوال أو الأفعال ـ اجتناب سوء الظن ـ الثبات والصبر عند الشدائد ـ الاعتدال فى كل شىء ـ

---

(١) سورة الشمس آية ٩ ، ١٠ .

(٢) سورة فصلت آية ٦ .

(٣) سورة هود آية ١١٢ .

(٤) سورة النور آية ٣٠ ، ٣١ .

(٥) سورة النور ٣٣ .

(٦) سورة النور آية ٦٠ .

(٧) سورة النساء آية ١٣٥

التنافس في فعل الخير – اخلاص النية . هذا في مقام التوجيه إما بالطلب المباشر أو العرض الذي يفيده .

• وأما في مقام المنهيات فمنها : الحفاظ على النفس : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة »[1] – النهى عن الكذب – النهى عن النفاق – ذم البخل – النهى عن الإسراف – النهى عن الرياء – النهى عن العجب والاختيال والكبر – النهى عن الحسد والطمع – النهى عن الزنا والسرقة والكسب الخبيث .

• ثم أباح القرآن الكريم التمتع بالطيبات في حدود الموازنة بين الإسراف والتقتير كما أباح تناول المحرم عند الحاجة : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

الأخلاق الأسرية :

وعن الأخلاق الأسرية يتحدث القرآن عن : الواجبات نحو الأصول والفروع ، فعلى الأصول واجب حفظ حياة الفروع : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم »[2] ، وبجانبه واجب الرعاية وحسن التربية ، وعلى الفروع الإحسان إلى الأصول وخفض جناح الذل لهما ، ثم يتحدث عن دستور الحياة الزوجية ، فيبين العلاقات المحرمة بين الرجال والنساء والعلاقات المحللة ، والغاية من تكوين الأسرة ، والمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق الأساسية ووجوب المعاشرة بالمعروف، وغير ذلك مما يتعلق بضمان الحياة الأسرية واستقرارها ، كما بين ما ينبغي أن يفعل عند استحالة الحياة الزوجية .

---

(١) سورة البقرة آية ١٩٥ .

(٢) سورة الانعام آية ١٥١

الاخلاق الاجتماعية:

وأما حديث القرآن عن الاخلاق الاجتماعية فقد تناول :

(أ) المحظورات :

١ ــ قتل النفس التى حرم الله قتلها إلا بالحق « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق »[1] « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً . ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً »[2] .

٢ ــ السرقة : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله »[3] .

٣ ــ الغش : « ويل للمطففين ، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون »[4] .

٤ ــ التعامل بالربا : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين ، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ...»[5] .

٥ ــ الاختلاس : « ولا تبخسوا الناس أشياءهم »[6] .

---

(١) سورة الانعام آية ١٥١ .

(٢) سورة المائدة آية ٣٢ .

(٣) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٤) سورة المطففين الآيات من ١ ــ ٣ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٦) سورة الاعراف آية ٨٥ .

٦ ـ الظلم : « وقد خاب من حمل ظلماً »[1] .

٧ ـ الخيانة : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم »[2] .

٨ ـ الاجتماع على الشر : « ولا تعاونوا على الإثم والعدوان »[3] .

هذه نماذج من المحظورات التى ساقها القرآن الكريم حتى تستقيم الحياة الاجتماعية ، يمكن أن يقاس عليها كل تحذير من عمل يترتب على تنفيذه الإضرار بمصلحة المجتمع .

(ب) الأوامر :

١ ـ أداء الأمانة : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها »[4] .

٢ ـ الحكم بالعدل : « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »[5] .

٣ ـ الوفاء بالعهد : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا »[6] .

٤ ـ اصلاح ذات البين : « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم »[7] .

---

(١) سورة طه آية ١١١ .

(٢) سورة الأنفال آية ٢٧ .

(٣) سورة المائدة آية ٢ .

(٤) سورة النساء آية ٥٨ .

(٥) سورة النساء آية ٥٨ .

(٦) سورة الإسراء آية ٣٤ .

(٧) سورة الحجرات آية ١٠ .

٥ ـ التراحم بين أفراد المؤمنين : « والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم[١] » « أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين »[٢] .

٦ ـ الاحسان : « وبالوالدين احساناً وبذى القربى واليتامى والمساكين والجارذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم[٣] .

٧ ـ مقابلة السيئة بالحسنة : « ويدرأون بالحسنة السيئة »[٤] .

٨ ـ التعاون على الخير : « وتعاونوا على البر والتقوى »[٥] .

ويمكن أن يقاس عليها كل آيات الأوامر الاجتماعية التى يكون فى تنفيذها سعادة المجتمع واستقراره .

(جـ) الآداب العامة .

١ ـ الاستئذان قبل الدخول . « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون فان لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم . وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم »[٦] ...

---

(١) سورة الفتح آية ٢٩ .

(٢) سورة المائدة آية ٦٤.

(٣) سورة النساء ٣٦ .

(٤) سورة الرعد آية ٢٢ .

(٥) سورة المائدة آية ٢ .

(٦) سورة النور آية ٢٧ ، ٢٨ .

٢ ـ التحية عند الدخول : « فاذا دخلتم بيوتاً فسلموا على أنفسكم تحية من عندالله مباركة طيبة »(١) .

٣ ـ التحية بأحسن منها أو بمثلها : «وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها »(٢) .

٤ ـ التناجي بالخير : « وتناجوا بالبر والتقوى »(٣) .

٥ ـ استعمال العبارات الطيبة في الحديث : « وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن»(٤) .

٦ ـ خفض الصوت عند مناداة الكبار : « ياأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون »(٥) .

٧ ـ حسن الجلسة : « يا أيهاالذينآمنو إذا قيل لكم تفسحوا فيالمجالس فافسحوا يفسح الله لكم »(٦) .

٨ ـ الاستئذان عند الإنصراف : «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه »(٧) .

---

(١) سورة النور آية ٦١ .
(٢) سورة النساء آية ٨٦ .
(٣) سورة المجادلة آية ٩ .
(٤) سورة الاسراء آية ٥٨ .
(٥) سورة الحجرات آية ٢ .
(٦) سورة المجادلة آية ١١ .
(٧) سورة النور آية ٩٢ .

وهذه النماذج ليست حاصرة لكل ما جاء في القرآن في هذا المقام ، ويمكن أن يلحق بها غيرها مما يغطى جانب الآداب العامة للسلوك الاجتماعي.

أخلاق الدولة :

لا يفرق القرآن الكريم بين المفاهيم إلا من حيث دلالاتها الذهنية ، وأما من حيث الواقع فهدفه الأساسي هو حمل الإنسان على طريق السداد والرشد ، حتى يسعد في دنياه وآخرته ، من ثم نرى أن حديث القرآن عن أخلاق الدولة قد يعطى بعداً سياسياً بالمفهوم المعاصر ، وأما في سياقة فهو تنظيم أخلاقي لما ينبغي أن تكون عليه الدولة ، سواء في علاقاتها بالأفراد ، أو في علاقاتها بالدول الأخرى .

ففي تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين تحدث القرآن عن :

(أ) واجب الرؤساء ، ويظهر هذا فيما يلي :

١ — مشاورة أهل الحل والعقد «وأمرهم شورى بينهم»[١] «وشاورهم في الأمر»[٢] .

٢ — إمضاء القرار وتنفيذه بعد دراسته: «فاذا عزمت فتوكل على الله»[٣] .

٣ — الحكم بالعدل : «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»[٤] .

٤ — إحكام الرقابة على أمن الدولة ضد المعتدين : «إنما جزاء الذين

---

(١) سورة الشورى من الآية ٣٨ .

(٢) سورة آل عمران ١٥٩ .

(٣) سورة آل عمران ١٥٩ .

(٤) سورة النساء ٥٨ .

يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض »[1] .

٥ — احترام المال العام وصيانته : « وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة »[2].

٦ — رعاية العدالة في توزيع الأموال العامة : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم »[3].

٧ — مراعاة حقوق الأقليات داخل المجتمع الاسلامى : « وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط »[4] .

(ب) واجب الشعب :

١ ـ الطاعة في حدود شرع الله : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »[5] .

٢ ـ تنفيذ القانون لإقرار النظام : « وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا »[6] .

---

(١) سورة المائدة ٣٣ .
(٢) سورة آل عمران ١٦١ .
(٣) سورة الحشر ٧ .
(٤) سورة المائدة ٤٢ .
(٥) سورة النساء ٥٩ .
(٦) سورة الحشر ٧ .

٣ ـ الوحدة والاعتصام بالدستور العام : « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا »[١] .

٤ ـ الاستعداد للدفاع عن الحرمات : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »[٢] .

٥ ـ الوعي التام بما يمكن أن يضر المجتمع : « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم »[٣] .

٦ ـ تجنب الفساد : « ولا تفسدوا في الأرض »[٤] .

٧ ـ عدم موالاة الأعداء : « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء »[٥] .

وأما عن تنظيم العلاقات الخارجية فقد تحدث القرآن عن :

(ا) الأحوال العادية :

١ ـ الحفاظ على سلامة الأمة وعدم إيرادها موارد التهلكة « عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »[٦] .

---

(١) سورة آل عمران ١٠٣ .

(٢) سورة الأنفال ٦٠ .

(٣) سورة النساء ٨٣ .

(٤) سورة الأعراف ٥٦ .

(٥) سورة الممتحنة آية ١ .

(٦) سوره التوبة آية ١٢٨ .

٢ – مجادلة أهل الكتاب بالحسنى « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم »[١] .

٣ – عدم إثارة غير المؤمنين : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم »[٢] .

٤ – مجانبة الاستبداد « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين »[٣] .

٥ – عدم المساس بحقوق المحايدين : « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا »[٤] .

٦ – مراعاة حقوق الجوار مع غير المؤمنين : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين »[٥] .

ب – في حالة النزاع والخصومة :

١ – عدم المبادأة بالشر : « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد أن تعتدوا »[٦] .

---

(١) سورة العنكبوت آية ٤٦

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٨

(٣) سورة القصص آية ٨٣ .

(٤) سورة النساء آية ٩٠ .

(٥) سورة الممتحنة آية ٨ .

(٦) سورة المائدة آية ٢ .

٢ ـ تضييق زمن الاقتتال : «إن عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم »[١]

٣ ـ تقديس بعض الأماكن بحيث لا يقاتل بجوارها : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه »[٢] .

ويقرر القرآن مشروعية القتال للدفاع عن النفس أو ما فى حكمها وكذا الدفاع عن العقيدة ، ومساعدة المستضعفين ثم يضع الشروط التى ينبغى أن تراعى فى المعاهدات والمواثيق . وهى عدم الغدر والخيانة والجنوح إلى السلم عند طلبه إلى غير ذلك مما يمكن أن يقال معه : إن الإسلام فى هذا المقام يقدم الكلمة الهادئة التى تشفى النفس وتقنع العقل على غيرها من أساليب الدمار والتخريب ، لأنه دين هداية ، وهو موجه إلى الإنسانية كلها[٣] .

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن أخلاقيات القرآن ، لننتقل إلى موضوع آخر .

ونحب هنا أن نشير — قبل أن نتعرض للحديث عن أظهر فلاسفة الأخلاق — إلى أن خير كتاب ظهر فى نطاق الفكر الإسلامى متناولا للاخلاق الاسلامية الصافية ، المعتمدة على الكتاب والسنة والحكم والمواعظ التى انتجتها قرائح العرب ، هو كتاب «أبو الحسن البصرى الماوردى» المسمى

---

(١) سورة التوبة آية ٣٦ .

(٢) سورة البقرة آية ١٩١ .

(٣) اعتمدنا على كتاب « دستور الأخلاق » للدكتور محمد عبدالله دراز لأنه أوفى كتاب فى هذا المقام .

« أدب الدنيا والدين » الذى ذكر فى مقدمته أنه « قد توخى به الإشارة إلى آدابهما — الدنيا والدين — وتفصيل ما أجمل من أحوالهما ، على أعدل الأمرين ايجاز وبسط ، جمع فيه بين تحقيق الفقهاء ، وترقيق الأدباء ، مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله ﷺ بما يضاهيه ، ثم متبعا ذلك بأمثال الحكماء ، وآداب البلغاء وأقوال الشعراء .

أما الذين كتبوا فى الأخلاق من مفكرى الإسلام متأثرين بالنزعات الواردة فقد تلونت نتائج أبحاثهم فى هذا المقام بحسب نوع الثقافة التى تشربوها فالذين غلبت عليهم الثقافة اليونانية - بجميع مدارسها — نرى صورة هذه المدارس فى مباحثهم ، وأخذت هذه المباحث لديهم اتجاها عقليا فلسفيا مع المحاولات الجادة للتوفيق بين مقتضيات هذه الفلسفة وتعاليم الإسلام ، والذين غلبت عليهم روح الثقافة الشرقية القديمة ، نرى نزعة الزهد والتصوف تسود ابحاثهم ، ومن مفكرى الإسلام من كانت أفكاره ملتقى لجميع الأفكار — شرقية وغربية - بالإضافة إلى الينبوع الأول الذى أشربه ، وهو تعاليم الدين الإسلامى ، فأفرز من هذا المزيج فلسفية أخلاقية معقدة ، لا يستطيع الباحث أن يميز مصدراً بعينه كان هو المؤثر فيها وحده ، وكان الممثل الحقيقى لهذا الاتجاه هو المفكر الدينى الكبير « محى الدين بن عربى » .

وسنشير بايجاز إلى بعض مفكرى الإسلام الذين كتبوا فى الأخلاق ، مع إيضاح نوع مباحثهم ، وسنراعى فى ذلك الترتيب التاريخى إن أمكن .

١ — الكندى : ليس بين أيدينا كتب للكندى فى فلسفة الأخلاق ، على الرغم من أن مؤرخى الطبقات يذكرون أنه ألف أكثر من رسالة فى هذه الناحية ، ولكن يد البلى قد عبثت بها ، ومن هذه الرسائل : رسالة فى خبر فضيلة سقراط ، ورسالة فى خبر موت سقراط ورسالة فى الأخلاق وأخرى فى التنبيه على الفضائل ، ورسالة فى النفس وأفعالها . ويقرر بعض المؤرخين

للاخلاق أن الرسالة الأخيرة هي التي يمكن أن نكتشف من خلالها مذهبه الأخلاقي . ومن الفقرات التي نقلت عن هذه الرسالة قوله :«إن جوهر النفس من جوهر الله ، وهي نور من نوره، وإذا مافارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها وصارت شبيهة به » كما قال « الجرى وراء اللذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقيلة ، وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة» كما نقل عنه ابن مسكويه أنه قال في ضرورة معرفة المرء عيوبه ليسعى في اصلاحها « ينبغي لطالب الفضيلة لنفسه أن يتخذ صور جميع معارفه من الناس مرآة له، تريه صور كل واحد منهم ، عندما تعرض له آلام الشهوات التي تثمر السيئات حتى لا يغيب عنه شيء من السيئات التي له ، وذلك أنه يكون متفقدا لسيئات الناس ، فمتى رأى سيئة بادية من أحد ذم نفسه عليها كأنه فعلها ، وأكثر عتبه على نفسه من أجلها ، ويعرض عليها كل يوم وليلة جميع أفعاله حتى لا يشذ عنه شيء منها ، فاذا وقفنا على سيئة من أفعالنا اشتد عزلنا لأنفسنا ، ثم نقيم عليها حداً نفرضه ولا نضيعه » .

والمدقق في عناوين الرسائل التي ذكرت عنه ثم في هذه النصوص التي ذكرناها يستطيع أن يقرر في اطمئنان أن هذا الفيلسوف قد تأثر إلى حد كبير باخلاقية سقراط ، ورأيه في النفس يماثل تماما رأي أفلاطون . كما أن النص الأخير يكشف عن نزعته في ضرورية المحاسبة حتى تنقى النفس الرذائل وتتحلى بالفضائل ، ومصدر هذه النزعة هو الرواقية من جهة وتعاليم الدين الإسلامي من جهة أخرى .

ويجب هنا أن نشير إلى مسألة هامة ، قد يكون في ذكرها هنا غناء عن ذكرها فيما يأتي عندما نتحدث عن المؤثرات في مذهب كل مفكر في الاخلاق هي أن روح العصر الحاضر لم تعد تولى مسألة التأثير والتأثر اهتماما ، وإنما

الاهتمام ينصب بالدرجة الأولى على مدى استيعاب اللاحق لأفكار السابقين وانفعاله بها ، والإضافة التي يمكن أن تكون ، وفي هذا المعنى يقول « كارل هنرش بيكر » : لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة في البحث التاريخي طريقة عصرية ، وهي الطريقة التي كانت محبوبة من قبل كثيراً ، فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية ، وإنما الفاصل في هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأي النتائج نستخلصها من سلوكه ، مما يتعلق بجوهره وطبيعته» [1] ، وعلى هدى من هذا المنهج سيكون حكمنا على من نتعرض لهم بالدراسة .

(ب) الفارابي : يعتبر المعلم الثاني من أبرز الفلاسفة الذين مزجوا بين الأخلاق والسياسة ، على حد ما فعل أفلاطون في « الجمهورية » ورأيه في الأخلاق يمكن أن يؤخذ من عدة رسائل تركها في هذا السبيل ، وإن كنا نعتقد أن كتابه « في الأخلاق » لو خرج إلى عالم النور لكان المصدر المباشر للذين يريدون معرفة آرائه على وجه الدقة . من هذه الرسائل : رسالة في التنبيه على أسباب السعادة ورسالة في تحصيل السعادة ، وكتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وهذا الكتاب هو الذي ظهرت فيه عبقريته في المزج بين الأخلاق والسياسة .

ويكاد يلتقي الفارابي مع سقراط عندما يقرر أن المعرفة هي الفضيلة ، وقد كانت لمؤلفات أرسطو لديه مكانة عليا ، بحيث نراه يضرب بها المثل في تأكيد أن المعرفة هي الفضيلة ، يقول في ذلك :«إن الرجل الذي يعرف ما في مؤلفات

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٣ .

أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بتعاليم أرسطو وهو جاهل بها » .

كما كان ممن يؤمنون بقدرة العقل على الاستقلال فى الحكم على الأشياء ، بحيث يستطيع أن يحكم عليها بالخير أو بالشر ، كما كان رأيه فى النفس يتفق تماماً مع رأى أفلاطون حيث قرر أن السعادة العظمى للنفس لا تتأتى إلا إذا تخلصت من قيود المادة ، وصارت عقلا بالفعل .

وقد ذهب الفارابى إلى أن السعادة العظمى تطلب لذاتها ، لا لأى شىء وراءها ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة ، يقول فى ذلك : « انما تبلغ النفس ذلك بأفعال ما ارادية، بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى افعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة . إن من الافعال الإرادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب اصلا ولا فى وقت من الاوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها»[1] .

وإذا كان الإيمان بخلود النفس مما يضفى على الطابع الاخلاقى لأى فيلسوف يقره نوعا من السمو كما رأينا لدى سقراط وأفلاطون ، فان الفارابى فى هذا المقام موقفه غير واضح ، بل هو مضطرب فيه إلى حد كبير ، ولقد قرر هذه الحقيقة ابن طفيل حين تعرض لكتب الفارابى بالنقد ، فقد ذكر أن كتبه الفلسفية فيها كثير من الشكوك ، حيث أثبت فى « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح فى السياسة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون فى هذه الحياة، فى هذه الدار».

ولو صح ما ذكره ابن طفيل لكان الفارابى ممن يقصرون الخير على هذه الدنيا، وهذا أمر لا يتفق مع تعاليم الدين الحنيف، وعلى كل حال فان المقام لا يتسع لأكثر من هـذا، ولعل الظروف تسمح فى المستقبل لتحقيق هذه المسألة على وجه نرضى عنه.

(ج) إخوان الصفا: صدر هؤلاء فى الأخلاق عن مذهبهم فى التوفيق بين الدين والفلسفة إذ كانوا يعتقدون أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، كما كانوا يعتقدون من ناحية أخرى أن الفكر ينبغى ألا يقف عند نوع معين من أنواع العلم، بل الحق فى ذلك ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب، بل يستوعبوا المذاهب كلها.

ولا عجب بعد ذلك أن نرى مذهبهم فى الأخلاق تلفيقاً من عدة مذاهب ومدارس أخلاقية فالإنسان عندهم يكون خيراً إذا عمل حسب ما تمليه عليه طبيعته الحقيقية، وهذه الفكرة مستمدة من الرواقيين، كما يرون أن العمل يكون خيراً متى فعلته النفس راضية مختارة، ويكون فاضلا إذا صدر عن الروية والعقل، وهذه الفكرة بوذية سقراطية أفلاطونية رواقية. ويرى هؤلاء أن الذى يعمل بمقتضى الناموس الإلهى إنما جزاؤه العروج إلى ملكوت السموات، ولكن لا بد فى ذلك من المحبة واشتياق النفس إلى ما فوقها، وهذه المحبة أسمى الفضائل، وغايتها الفناء فى الله المحبوب الأول، وتظهر هذه المحبة فى هذه

الحياة نفسها على صورة الصبر المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق، وفي ذلك ما يبعث في النفس الرضا عن كل ما في هذه الدنيا، وهو في الآخرة يعرج بالنفس إلى النور الأزلي[1] .

ومن مبادئهم الأخلاقية أنهم كانوا يبخسون حق الجسد ويصرفون العناية إلى النفس ، لأن الإنسان ما هو في الحقيقة إلا تلك النفس ، وقد كانوا يرون أن أسمى غاياتهم أن يعيشوا مع سقراط واقفين أنفسهم على الأمور العقلية . ومما ذهبوا إليه أيضا أن علم الموسيقى له أثر كبير في تهذيب الأخلاق وترقيق الأحاسيس والشعور .

أما الخلق عندهم فقد قسموه إلى قسمين : قسم طبيعي فطر عليه الإنسان وزود به ، وقسم آخر اكتسبه الإنسان من البيئة التي تحيط به . ومن النوع الأول الأمور الفطرية التي يولد الإنسان بها ، ويكون مستعداً لحيازة الأخلاق بمقتضاها ، تلك التي بها يسهل على النفس أن تعمل كذا من الأعمال من غير فكر ولا روية ، كالمفطور على الشجاعة . يكون الإقدام على الأمر المخوف سهلا عليه ، ومثله المفطور على الكرم ، أي على الاستعداد والتهيؤ له. أما النوع الثاني فيلاحظ أن الخلق فيه يكون بعد مشقة ومعاناة وتكلف[2] ، والأحرى به أن يسمى « تخلقاً » لا خلقا .

وعلى ضوء تنوع الأخلاق لديهم إلى فطرية ومكتسبة يمكن القول بأن الخير هو أن يظهر ما استكن في الطبيعة من أخلاق ينبغي في الوقت في الوقت الذي ينبغي أن يظهر فيه ، وعلى الوجه الذي ينبغي أن يظهر عليه ،

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ص ١١٢ ولا يخفى على القارئ مصدر هذه الآراء .

(٢) رسائل إخوان الصفا جـ ١ ص ٢٣٥ .

والشر بخلاف ذلك تماماً . ومعنى ذلك لديهم أن الخير لا يتأتى إلا أن يكون الفعل صادراً عن عقل وروية ، بحيث لا يقدم المرء على فعل شيء إلا أن يكون مما أوجبه العقل . وأما إذا غاب العقل عند الفعل وترك الشهوات تتحكم فيه لكي يكون على مقتضاها ، فان العمل حينئذ يكون شراً . وكأنهم يعنون بذلك كله ، أن مقياس الخير والشر هو العقل المستضيء بنور الوحي ، وهذه عاداتهم في الجمع بين الدين والفلسفة .

والفضيلة لدى هؤلاء تكاد تلتقي مع الفضيلة عند أرسطو ،أنها اتخاذ الأمر الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، والمحبة عنـدهم هي أسمى الفضائل ، وإنما تكون كذلك إذا كان موضوعها « الله » وغايتها الفناء فيه ، وهـذه نزعة صوفية كما نرى .

وعلى كل حال ، فان القارىء لرسائل هذه الجماعة يلاحظ أنها كانت مصبا لكثير من الروافد ، فكرية كانت أو دينية ، وفي هذا المعنى يقول البارون « كارادفو » : « إن القارىء لرسائل أخوان الصفا يلاحظ أنهم يتبعون أرسطو في كثير من الفصول ، فاذا ما ابتعدوا عنه فيما بعد الطبيعة والتصرف فلكى يتبعوا أفلاطون والفيثاغوريين ، وفي الطبيعة يصدرون عن آراء الأفلاطونية الحديثة ، وفي الأخلاق كانو يصدرون عن هذه وغيرها ممزوجة بالدين ، حيث كانوا أحراراً في تفسيره[1] .

(د) ابن مسكويه : لعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا : إن ابن مسكويه يعتبر أهم الشخصيات في نطاق الفكر الإسلامي ، التي أولت المباحث الأخلاقية موفور عنايتها، بحيث جاءت مباحثه موفية بالغرض كافية في إيضاح المقصود، ويدانيه في هذا بعض الصوفية الذين شغلوا أنفسهم بدراسة قوى النفس لمعرفة

---

(١) مفكرو الإسلام جـ ١ ص ١٠٤ .

عيوبها ، وما يمكن أن تتحلى به من فضائل الأعمال ، وكتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » يعتبر سجلا حافلا بالدراسة الدقيقة القائمة على المنهج الصحيح ، من حيث التقسيم والتفريع والتقصى والاستيعاب والشمول . لقد اشتمل الكتاب على عدة مقالات شملت مباحث النفس وقواها والفضائل وماهياتها والخير والسعادة .. الخ .

ومذهبه فى النفس يلتقى تماماً مع مذهب أفلاطون ، حيث يقرر أن لها ثلاث قوى ، تصدر عنها متى كانت معتدلة ثلاث فضائل ، ومتى تحققت العدالة بين قوى النفس ، يصبح للمرء بعد ذلك فضائل أربع هى : الحكمة ـ العفة ـ الشجاعة ـ العدالة . فالحكمة فضيلة القوة المفكرة ، والعفة فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، وهذه الفضائل من الممكن تسميتها بالفضائل العادية العملية ، أما فضيلة النفس الخاصة فهى شوقها إلى الأفعال التى تناسبها ، وهى العلوم والمعارف[1] .

ومن المبادىء الهامة فى فلسفة ابن مسكويه الأخلاقية أنه يرى أن الخلق قابل للتغيير وقد رد بذلك على من يزعم أنه غير قابل لذلك ، مستدلا ببعض التجارب والملاحظات ، ومهتديا برأى المعلم الأول « أرسطو » مبينا أن القول بالرأى المخالف يؤدى إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها ، وترك الناس همجا مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه ، بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا أمر ظاهر الشناعة .

كما كان رأيه فى السعادة وليد تفكير وتأمل ، لم يذهب فيها مذهب السابقين قبله ، وخاصة أولئك الذين يرون أنها تتحقق بالتأمل والفكر ، أو بالعمل الدائب المستمر ، ولكنه يرى أن السعادة جماع الأمرين معاً .

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٨ .

فبالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة فى مجال العلوم كلها : الطبيعى والرياضى والإلهى ، تلك العلوم التى إذا عرفها الإنسان معرفة جيدة ذهبت حيرته واطمأن قلبه ، وظهر له الحق ، فكانت لذته بذلك عظيمة ، وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، ويصل المرء للكمال الخاق ، فلا تتغالب قواه ، بل تتسالم وتتساند ، وتهيمن عليها القوة المميزة ، وتصدر كل أفعاله عنها ، فاذا استكمل الإنسان شطرى الحكمة — النظرية والعملية — فقد استحق أن يلقب بالحكيم أو الفيلسوف . وبذلك يكون قد نال السعادة الحقيقية(١) .

والخير عند ابن مسكويه هو ما به يبلغ الكائن المريد كمال وجوده ، وهو ما يقصده الكل بالشوق ، والناس بالنسبة للخير والشر ثلاث طوائف : قلة خيرة بفطرتها ، وكثرة شريرة بطبيعتها ، لايصيرون إلى الخير أبداً ، وطائفة ينتقلون من الخير إلى الشر أو من الشر إلى الخير وفقاً لأساليب التربية ومخالطة الأشرار أو مصاحبة الأخيار . والخير عام مطلق وهو عين الوجود الأعظم ، وهومقصد الأخيار جميعاً ، ولكل إنسان خيره الخاص ، والسعادة إنما تحصل بحصول المعانى الروحية لا السعادة البدنية ، ومتى انشغل الإنسان بعالم الروح بلغ مرتبة الملائكة عن طريق العشق الإلهى ، ويكون بذلك قد حقق السعادة القصوى(٢) .

وهو بهذا يكشف زيف الرأى الذى يقرر أن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطلق فى تحصيل اللذات الجسمية ، ويرى أن هذا رأى الجمهور والعامة الذين تلتهب نفوسهم عند ذكر الجنة ، ويسألون الله إياها صباح مساء ، أولئك

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢ . والفوز الأصغر ص ٦٦ .
(٢) د . توفيق الطويل . الفلسفة الخلقية ص ١٤٠ .

الذين إذا زهدوا فى الدنيا فانما يكون زهدهم نوعاً من التجارة ، لأنهم يستبدلون بذلك ، الباقي بالفانى ، فكأن زهدهم حينئذ لا لذاته ، بل لتحصيل منفعة أكبر .

ولا ينس ابن مسكويه أن يبين لنا قيمة الناحية الاجتماعية فى الأخلاق ، فهو وإن كان من دعاة الزهد إلا أنه لا يعنى بذلك الانقطاع عن الحياة ومتاعها وإنما يعنى ألا تسيطر الشهوات على القوة العاقلة فى الإنسان ، وهو هنا يذكرنا بفضيلة أرسطو ، تلك الفضيلة التى تتطلع إلى المعانى السامية من خلال الواقع .

إن ابن مسكويه يرى أن الإنسان لم يخلق ليعيش وحده ويكتفى بنفسه ، وإنما خلق ليعيش فى جماعة ، ومن العدل حينئذ أن يحصل بين الأفراد تعاون كل يعين بقدر ما يعان . إن الزهد التام وتحريم المكاسب ظلم للنفس ، وعلى هذا فلابد للمرء أن يتناول من الدنيا ما يتناسب مع مرتبته التى قسمت له ، فيأخذ من الغذاء ما به يقوم بدنه وتصلح حياته ، ومن اللباس ما يقيه البرد والحر . ومن سائر مرافق الحياة ما لا تستقيم إلا به ، وما يخرجه عن الشح والتقتير ويحفظ منزلته بين أمثاله ، غير جاعل فى ذلك كله اللذة أمراً مطلوباً لذاته ، بل أداة لكمال النفس وسعادتها[1] .

ولا شك إن تلك النزعة تتسق تماماً مع منطق الدين الإسلامى ، الذى يقرر أن على المرء ألا ينسى نصيبه من الدنيا ، وأن يأكل ويشرب دون إسراف أو شح على نفسه ، بل يتخذ بين ذلك قواماً ، وفى نفس الوقت يدعو الإنسان إلى عدم استيلاء شهواته عليه ، وألا يجعل سعادة الدنيا هى كل همه ومبلغ علمه

ونستطيع أن نقرر فى اطمئنان بعد أن بينا بايجاز مذهب ابن مسكويه

---

(١) د . محمد يوسف موسى . تاريخ الأخلاق ص ١٩١ .

فى الأخلاق ، أنه يعد بحق واضع مذهب أخلاقى له خطره فى الشرق حتى يومنا هذا كما يقول : « ديبور » وإن كان قد تأثر إلى حد كبير بكثير من المذاهب الأخلاقية قبله ، وعلى الأخص سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ومع هذا فقد بعث فى هذه المذاهب روحاً إسلامية ، وأضفى عليها صبغة دينية حتى أصبح بحق إمام الباحثين الأخلاقيين فى الشرق الإسلامى ، وكيف لا ، ومنهجه فى الدراسة شاهد على مانقول ، لقد نزع فى الكثير من نواحى تفكيره نزعة علمية واقعية موضوعية ، استعان فى تصورها بخبراته الشخصية ، لأنه كان فى صباه مسترسلا مع هواه ، فعرف عيوب النفس وهواها وآفاتها ، فساعده ذلك على دقة أحكامه وعمق تحليله[1] .

وليس بحق ما ذهب إليه بعض المستشرقين[2] من القول بأن ابن مسكويه لم ينجح فى التوفيق بين ما اقتبسه من مذاهب اليونان بعضه مع بعض ، ولا بين هذه المذاهب وبين أحكام الشريعة الإسلامية وآدابها . ذلك لأننا قد رأينا فيما أشرنا إليه منذ قليل عمقه فى التحليل . ووصوله إلى مبادىء خلقية رفيعة كما حاول المواءمة بين طبيعة المذاهب الأخلاقية عند السابقين ، وبين طبيعة الشريعة الإسلامية ، حتى بدت هذه المحاولة فى شكل مذهب منسجم العناصر .

(ه) الغزالى : يقول البارون كارادفو عن الاخلاق لدى الغزالى : « يظهر الغزالى فى ميدان الاخلاق كرجل عالم بها ، قابض على زمام موضوعه تماماً ، دقيق إلى الغاية نفسانى ذرب ، مصنف عجيب فى ضروب الأخلاق ، فيعرب عن أفكاره بفيض وفتون وحرارة وضبط »[3] . وما ذكره هذا الكاتب من

(١) الفلسفة الخلقية ص ١٤١ .

(٢) انظر : ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦٣ .

(٣) الغزالى ص ١٣٠ .

الإمام الغزالى هو عين الحق ، والذى يقرأ ما كتبه فى هذا المقام فى كتبه التى تناولت هذا الموضوع وعلى الأخص كتاب « إحياء علوم الدين » يتأكد من صدق هذه الدعوى ، ولكن مع هذا يعترف الغزالى بأنه استفاد مما كتبه السابقون فى فلسفة الأخلاق ، وتكونت لديه خلقية رفيعة ، أساسها القرآن الكريم والسنة المطهرة ، ومزاجها علم النفس وخاصة من وجهة النظر الصوفية ، ثم فلسفة الفارابى وابن سينا باعتبارها مظهراً من مظاهر التفكير الفلسفى اليونانى.

المقياس الخلقى :

لم يذهب الغزالى مذهب الذين يرجعون إلى العقل وحده الحكم على الأفعال الإرادية ، كما لم يعترف أيضاً بما جاء على لسان الذين يقولون إن الشرع وحده هو الذى به نحكم على تلك الأفعال ، بل يقرر أن العقل المهتدى بالشرع والشرع القائم على العقل ، هما الفيصل فى الحكم على الاشياء بالخير أو بالشر ، ويرى أن من يتمسك بالشرع وحده دون الاستنارة بالعقل يكون مقلداً وأن المكتفى بالعقل يكون مغروراً ، يقول فى ذلك : « فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور »[1] . وبناء على هذا فجميع الاعمال الفاضلة لم تكتسب هذا الوصف إلا لأن الشرع المستنير بالعقل قد أقرها ، وكأنه يريد هنا أن يبين أن العقل متى تحرر من الخضوع للشهوات يمكن أن يصدر أحكاماً صحيحة إذا اهتدى بالشرع ، ويمكن لبعض المذاهب الأخلاقية أن يسعفه فى هذا المقام كما يمكن للقرآن الكريم أن يكون كذلك ، إن أرسطو قد قرر أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، وقد اهتدى إلى هذا الأمر بالعقل وحده ، وهذا أمر يقره الشرع أيضا ، وإن القرآن قد بين أن من صفات عباد الرحمن أنهم إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ، وإذن فالعقل السليم والشرع الحنيف قد التقيا فى الحكم على الأشياء بالخير أو بالشر .

---

(1) احياء علوم الدين جـ ٣ ص ١٤ .

صدر الغزالى فى رأيه فى الفضيلة عن آراء افلاطون ومن تأثر به من مفكرى الاسلام وعلى الأخص الفارابى وابن مسكويه ، ذلك أنه قسم قوى النفس إلى ثلاث كما فعل أفلاطون ، وجعل لكل قوة منها فضيلة خاصة . وأنه متى تحقق الاعتدال بين الفضائل الثلاث تولدت منها فضيلة رابعة هى « العدالة » وعلى هذا فأمهات الفضائل لديه أربع هى : الحكمة ، وهى فضيلة القوة الناطقة ، والعفة وهى فضيلة القوة الشهوانية ، والشجاعة وهى فضيلة القوة الغضبية[1] .

الخير الاسمى :

يرى الغزالى أن الخير الاسمى أو السعادة القصوى لا تتحقق إلا فى الحياة الآخرة ، حيث ينال من فعل الخير من النعيم مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وأما ما دون ذلك فلا يطلق لفظ السعادة عليه إلا بضرب من المجاز ، كلذات الحياة الدنيا التى لا تتخذ وسيلة لسعادة الآخرة وأما إذا اتخذت هذه اللذات كعوامل مساعدة على لذات الآخرة ، فانها تقرب من السعادة القصوى ولكنها لا تكون هى ، وذلك كفضائل النفس والصحة والجمال وطول العمر وكثرة المال والأولاد .

ولكن !! كيف الطريق إلى هذه السعادة القصوى ؟ يرى الغزالى أن الطريق إلى ذلك هو العمل والعلم ، ويعلل لذلك بأن العمل يزيل مالا ينبغى ، وإزالة مالا ينبغى شرط لتفريغ النفس لما ينبغى ، ومراده بذلك أن العمل شرط لتحصيل السعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل وكسر شهوات النفس

---

(١) ميزان العمل ص ٤٣ .

بحيث لا تشغل بها عن التطلع للناحية الإلهية، وأما العلم فيه يحصر للنفس كمال بحيث تـكون أهلا لأن يفاض عليها من رحمة الله فيضا تنتقش به في النفس الحقائق الإلهية، حتى تصير كأنها هي، فيفيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية، وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت[1].

وفي تأكيد الغزالي على العمل والعلم كشرطين أساسيين لتحصيل السعادة نقد ضمني لبعض المذاهب الصوفية التي يقرر أصحابها أن العمل وحده كاف في ذلك، ويعرضون عن طلب العلم وتحصيله، ومع هذا نقد صرح الغزالي بذلك النقد الضمني حين قال مصوراً رأيهم ومبينا خطأه. قالوا - أي أصحاب الرأي الذي يقصر طريق السعادة على العمل وحده «الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة. وقطع العلائق كلها. والاقبال بكل الهمة على الله تعالى. ومتى حصل ذلك فاضت عليه رحمة الله. وانكشف له سر الملكوت. وظهرت له الحقائق وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة والترصد بالانتظار لما يفتحه الله من الرحمة. إذ الأولياء والأنبياء انكشفت لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها. لا بالتعلم. بل بالزهد في الدنيا والإعراض والتبرى من علائقها والاقبال بكل الهمة على الله تعالى[2].

إن هذا المنهج في نظره. بل وفي نظر كثير من العقلاء يوحى بالكسل العقلي والاستنامة عن طلب العلم. وفي ذلك تضييع لمهمة العقل. الذي هو المنة الكبرى من الله على عباده. وليس لهؤلاء من دليل يقدمونه على صدق ما يقولون. فان النصوص الدينية لا تسعفهم في هذا المقام. بل إن العكس هو الصحيح. فقد تضافرت النصوص في الحث على طلب العلم، والنظر

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢.

(٢) نفس المرجع ص ٣٤.

في ملكوت السموات والأرض ، وقد صرح القرآن بعدم تساوى الذين يعلمون بالذين لا يعلمون قال تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب .

نزعة الزهد في أخلاق الغزالي :

ربما يكون الغزالي أحسن من فهم الزهد على معنى يقره عليه الدين ، فلم يكن لديه كما كان لدى الفيثاغوريين والرواقيين ومن قبلهما بعض أرباب الديانات الشرقية أماتة للشهوات ، وقتلا للنوازع الفطرية التى زود بها الإنسان بما لا يتفق مع استمرار الحياة ، وانما كان الزهد لديه نوعا من الاستعلاء بالغرائز والشهوات ، فلم يتعمد إماتتها أو كبحها ، وإنما أقر وجودها بالقدر اللائق الذى يقرره الشرع . سواء أكان ذلك في شهوة البطن أو الفرج أو ما فى حكمهما من الملبس والمسكن .. الخ ، ففى الأكل يقر الحد الوسط فى الكم والكيف معا. ويرى أن الزيادة على ذلك بطنة يأباها الشرع ، وفى الملبس أدناه مايستر العورة وأوسطه يختلف حسب منزلة المرء وحاله من غير تنعم ولا ترفه ، وفى المسكن الحال الوسط أيضاً ، ويرى الغزالي أن مجاوزة ذلك ، إقبال على الدنيا واشتغال بزينتها ، وابتعاد عن طريق السعادة الحقة .

ويقرر الغزالي فى هذا المقام أن الزهد ثلاث درجات ، أعلاها ألا يكون الباعث عليه خوف النار أو الرغبة فى الجنة ، بل يكون الباعث عليه الترفع عن الالتفات إلى ما سوى الله ، تنزيها للنفس عنه ، واستحضاراً له ، وهذا زهد العارفين ، أما الزهد الذى يكون باعثه الرغبة في الجنة فأليق به أن يسمى تجارة ، وأما ما يكون مبعثه الخوف من النار فأليق به أن يسمى تصوف العبيد(١) .

---

(١) الأربعين ص ٢٠٨ .

ولا يسعنا ونحن نتكلم عن الأخلاق لدى الغزالي إلا أن ننوه بأننا لا نستطيع أن نوفي هذا الموضوع حقه في هذه الدراسة المختصرة ، وحسب الدارس أن يرجع إلى موسوعته « الإحياء » ليرى فيها طول باعه في هذا المقام ، ففيه دراسة أخلاقية قائمة على المعاني النفسية الدقيقة ، وكذلك في كتابه « ميزان العمل » و « معارج القدس » إن صح أنه له ، كثير من اللمحات الأخلاقية التي لا تخلو من جدة وطرافة ، فقد امتزجت لديه الآراء العقلية الفلسفية في الأخلاق بنظرات الصوفية التي تنفذ خلال ظواهر الأشياء إلى بواطنها وأعماقها ، حتى تستطيع بعد ذلك أن تحكم على الظواهر السلوكية حكما موضوعياً ، كل ذلك وهو يعتمد على المصدر الأساسي وهو نصوص الشرع ، وقد كان بحق ذا خلقية رفيعة كما قرر البارون كادفو .

وحسبنا هذا القدر من دراسة فلسفة الأخلاق لدى بعض مفكري الإسلام في بلاد المشرق لننتقل بعد ذلك للحديث عن فلسفة الأخلاق لدى فلاسفة المغرب ، وسنختار من بينهم شخصيتين كان لهما دور هام في البحث الخلقي بالقياس إلى غيرهما ، هاتان الشخصيتان هما : ابن باجة — وابن طفيل .

(و) ابن باجة :

يرى مؤرخو الفلسفة أن بن باجة هو أول فيلسوف أندلسي أحيا الفلسفة بعد أن كادت حملة الغزالي تقضي عليها ، كما كان المعبر الذي تحولت على يديه الفلسفة من المشرق إلى المغرب ، وذلك بفضل قراءاته لفلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما ، ثم رحلاته وأسفاره التي قام بها إلى بلاد المشرق ، وكان — كما ذكر بن أبي أصيبعة — علامة وقته وأوحد زمانه في العلوم الحكمية ، كما ذكر عنه بن طفيل أنه كان أصح أهل زمانه نظراً ، وأصدقهم روية ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خبايا حكمته .

ومذهبه الأخلاقي يؤخذ من رسالته « تدبير المتوحد » فقد بين فيها المنهج

الذى بواسطته يمكن للمتوحد الوصول إلى السعادة القصوى . وهي الاتحاد بالعقل الفعال . الذى به يشرق نور هذا العقل على النفس حتى يستطيع بذلك معرفة الأشياء على حقيقتها . ولكن كيف السبيل إلى هذا الإتحاد ؟ يرى ابن باجة أن ذلك يحصل بتنمية القوة العاقلة فى الإنسان واستعمال النظر الصحيح وإحراز الفضائل ، وهو بهذا المنهج يبعد عن منهج الصوفية الذين يقعدون عن تحصيل المعارف والعلوم ، ظانين أن الفيوضات الآلهية تسقط عليهم من أعلا ، كما أنه من ناحية أخرى يلتقى مع الغزالى مباشرة فانه يرى أن الموقف السلبي لبعض الصوفية ليس صحيحاً .

وقد حلل ابن باجة الأفعال الإنسانية ورتبها باعتبار البواعث التى تحمل عليها والأغراض التى تفعل من أجلها . لقد قرر أن من الأفعال ما يكون بهيميا بحتا ، ومنها مايكون إنسانياً بحتا، ومنها مايكون بهيميا بالذات إنسانياً بالعرض ، ومنها مايكون بعكس ذلك ،ثم فوق هذا كله من الأفعال مايكون إلهيا . فمثال النوع الأول ، الافعال التى يفعلها الإنسان دون إدراك لوجود غيره معه ، كأن يكون معه غذاء يكفيه وغيره ، ولكنه لايشرك غيره معه ، أثرة منه وضنا به على غيره ، ومثال النوع الثانى عكس ذلك تماماً ، كأن يعطى الزائد عن حاجته لغيره عن رضا واقتناع ، ومثال النوع الثالث الأفعال التى يتحقق بها غرض لم يكن مقصوداً لدى الفاعل . وأما الأفعال الآلهية فهى التى يفعلها المرء لاجل الرأى والصواب ، ولايلتفت إلى مايحدث فى النفس البهيمية ، ففعل هذا شأنه بأن يكون إلهيا أولى من أن يكون انسانياً .

ويرى ابن باجة أن وسيلة الوصول الى هذه الدرجة من الفعل الإلهى ، هى أن يحوز المرء الفضائل وتتكمل نفسه بها ، ففى ذلك مساعدة للنفس العاقلة على السيطرة على النفس الشهوانية وابن باجة فى هذا المقام ليس من أنصار المذهب الذى يقرر إماتة الجسد فى سبيل الوصول الى السعادة الروحية، كما هو الشأن لدى البراهمية وغيرهم ، ولكنه يرى أن الاعتناء بالجسد اعتناء معقولا هو

أمر يتفق مع الطبيعة ، وأن من يفهم خلاف ذلك فانما يضاد الطبيعة ، إن التفريط فى الجسد وعدم المحافظة على وجوده ، لايكون إلا فى حالات خاصة كما إذا تطلب الأمر التضحية به فى سبيل الوطن أو الدين .

عزلة المتوحد : قد يفهم من عنوان الرسالة التي تعتبر أساس فلسفة ابن باجة « تدبير المتوحد » أنه من أصحاب الدعوة إلى العزلة والانفراد ، وأنه بذلك يكون مخالفاً لطبيعة الإنسان المدنية ، ولكن عند معرفة مقصده من ذلك ، يتبين مدى محافظته على الاجتماع ، وبالتالى مدى توافقه مع الطبيعة البشرية ، إنه يدعو إلى العزلة والبعد عن الأشرار الذين لاهم لهم إلا المادة ، التى يكون مظهرها متع هذه الحياة ولذائذها ، أما الأخيار من أهل العلم والمعرفة فيجب على المرء توثيق الروابط بينه وبينهم ، لأن فى ذلك خيراً كثيراً . ومظهر هذا الخير أن المرء فى ظل هذه الطائفة الخاصة ، سيكون آمن القلب مطمئن الفؤاد ، لأن أفرادها سيكونون بعيدين عن الإتيان بالأفعال الدنيئة ، والصغائر التى لاتتفق مع نزعتهم ، وسيكون قانون المحبة هو السائد بينهم . والحق أن ابن باجة بهذا المنهج قد اختار للمتوحد الطريق السهل المعبد ، حتى يوفر له حرية التأمل والتفكير ، وهذا وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه قد لايفيد الحياة العملية التى تحوى الأخيار والأشرار معاً ، إن عظمة المتأمل أو المفكر لاتكون بانعزاله عن الأشرار ، بل قد يكون العكس هو الصحيح ، ذلك لأن وجوده بينهم من شأنه أن يقوم معوجهم ويرشدهم إلى طريق الخير ، ولنا فى المصلحين الدينيين والاجتماعيين خير الأدلة على ذلك ، فهم أصحاب فكر وتأمل ، وعندما يقتنعون بجدوى ما يسفر عنه تأملهم وفكرهم يهرعون إلى المجتمع يفرغون فيه هذه الشحنة الفكرية ، ولاشك أن هذه الشحنة ستؤتى ثمارها بقدر ما يبذل من أجلها من تعب وإخلاص . ولكن كيف يجوز لنا أن نتصور أن الناس على شاكلة واحدة ، إن اختلاف وجهات النظر فى العلم والمعرفة هى سر حيويته وبقائه ، ولكل وجهة .

(ز) ابن طفيل :

سيكون حديثنا عن مذهب بن طفيل فى الأخلاق نهاية المطاف فى تحليل فلسفة الأخلاق عند مفكرى الإسلام ، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عنها فى مرحلة أخرى .

السعادة القصوى :

يرى ابن طفيل أن السعادة القصوى إنما تكون بتخلص النفس من أدران المادة وتطهرها من شوائبها حتى تستطيع الوصول إلى العالم المفارق . ومتى وصلت إلى درجة معينة من التأمل أصبحت أهلا لتلقى الفيوضات الإلهية عن طريق الإشراق . وأما كيفية وصول النفس إلى هذه الدرجة فقد تقرر عنده بطريقين : أحدهما النظر الخالص والتأمل الطويل ، والثانى العمل الدائب والتحلى بجميع الفضائل .

وهو هنا يلتقى إلى حد كبير مع من سبقه ممن يذهبون هذا المذهب، وخاصة ابن باجة فى تدبير المتوحد، فهما معاً يؤمنان بأن العقل وحده كاف فى الوصول إلى حالة تصبح معها النفس عرضة لتلقى الفيض الإلهى . ولعلنا نلمس ذلك بوضوح عند ابن طفيل ، فان الذى يقرأ « حى بن يقظان » ويعرف تطوره يلاحظ أنه يقرر استقلال العقل فى الوصول إلى حقائق الأشياء ، كالوجود والجسم والروح والإله .. إلخ .

ولقد لزم من إيمان بن طفيل بأن الإنسان مزيج من المادة والروح أن يبين العلاقة بينهما ، فقرر أن الانسان يشبه الحيوان من حيث إنه جسم ، وإذا أريد له أن يرقى فوق مستوى الحيوانية فعليه ألا يتجاوز فى الماديات ما يحفظ عليه حياته ، وإذا وصل إلى هذه المرتبة فانه يكون شبيها بالمجردات أو الأشياء الروحية . ومن ثم ينقسم العمل الذى يعمله الانسان إلى ثلاثة أنواع .

[أ] نوع يتشبه به الانسان بالحيوان.

[ب] نوع يتشبه به الانسان بالأجسام السماوية.

[ج] نوع يتشبه به الانسان بواجب الوجود (الله)، ولا يعنى بهذا النوع سوى أن يكون الإنسان متجها به نحو الخير المحض الذى هو طبيعة الذات الإلهية.

ولكى يصل المرء إلى المرحلة الأخيرة فعليه أن يفنى عن ماسوى الله، ومتى تحقق لذلك يكون قد وصل إلى ما لا يستطيع أن يصفه لسانه، من عوالم الموجودات الغيبية من أمور الآخرة كالجنة والنار والميزان والصراط.. الخ.

وبعد: فهذه لمحات مختصرة بينت فيها أظهر آراء مفكرى الإسلام فى فلسفة الأخلاق، وقد رأينا من خلال عرضنا لها أنهم قد تأثروا بآراء كثير من السابقين ومع ذلك فقد كانت لهم وقفات ممتازة أستقوها من الدين الحنيف. وإذا كان القارىء على ذكر مما قلناه من قبل من أن المنهج الحديث فى الحكم على الآراء لا يعنى بتطورها التاريخى، وإنما يعنى بقدر ما استفاد اللاحق من السابق، فاننا نرى أن فلاسفة الإسلام ومفكريه لم يكونوا بدعا حين راعتهم الحقيقة المتجلية فى بعض الآراء فأقروها وزادوا عليها من إبداعهم وروحهم.

الفصل الخامس

الفلسفة الخلقية في العصر الحديث

تمهيد :

لا يمكن أن ينتقل الباحث من دراسة الأخلاق في العصور الوسطى ـ مسيحية كانت أو إسلامية ـ إلى العصر الحديث دون أن يلقي بعض الضوء على معالم التفكير لدى مفكري عصر النهضة ، ذلك لأن حلقات الفكر متصلة ، وقل أن نعثر على نمط فكري معين يكون مقطوع الصلة عما سبقه ، بعد ذلك السابق أو قرب .

• إن عصر النهضة يشكل في ذاته مرحلة انتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث ، وإذا كان من المعلوم أن عصور الانتقال لا يمكن أن تعطينا طابعا معيناً يمكن أن يشكل السمة البارزة لها ، فاننا نستطيع بناء على ذلك أن نقول : إننا لا يمكن أن نعثر على مذهب أخلاقي متميز لدى مفكري هذا العصر .

• نعم قد وجد في عصر النهضة تيارات لها انتماء إلى مذاهب فلسفية سابقة ، تفلسف فيه مفكرون متأثرون بأفلاطون[1] وآخرون تأثروا به مع الفيثاغورية والكابال اليهودى[2] ، كما وجد مفكرون آخرون تأثروا بأرسطو من خلال الصورة التي رسمها له ابن رشد[3]. وبجانب هؤلاء وأولئك

---

(١) أمثال : نقولا دى كوسا ومرسيليو فنشينو .

(٢) أمثال : جاك بيك دى لاميراندول .

(٣) أمثال : بونبوناتزى .

وجد علماء جاءوا بنظريات فى الكون تغض على النظريات القديمة[1] ، كما ظهر فريق من النقاد أصحاب الآراء الفاجعة الناقدة[2] ، وكذلك ظهر فى فى هذا العصر فريق من أصحاب الاتجاهات المستقلة فى الفلسفة[3] ، كل هذا يجعلنا نقرر أنه من غير المستطاع استخلاص مذهب أخلاقى ذى متميز لهذا العصر .

• غير أن الباحث يمكن أن يضع يده على عدة حقائق كان لها تأثير كبير على اتجاهات الفلسفة فى العصر الحديث ، كما كان لها تأثير أيضاً على الفلسفة الخلقية ، وهذه الحقائق تشكل العوامل الرئيسية التى ساعدت على التحول فى النظرة إلى الفلسفة بفروعها ، سواء كان ذلك فى منهجها أم فى موضوعها أم فى غايتها . ومنها :

١ — اتصال الفكر الغربى بالفكر الإسلامى فى العصور الوسطى وإفادة الأول من الثانى ، وقد ظهر هذا بشكل واضح فيما عرفه الغرب عن الشرق الإسلامى إبان الحروب الصليبية ثم فى وقت السلم عن طريق المدارس والجامعات التى كانت موجودة فى الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا ، والتى تتلمذ فيها كثير من أبناء النبلاء فعرفوا العلوم القديمة فى صورتها التى أفرزتها العقلية الإسلامية بالشرح والتأويل والإضافة والتجديد ، وقد ترجمت كثير من الكتب فى كل العلوم تقريباً إلى اللغة اللاتينية ، مما زاد فى التأثير إلى حد بعيد .

---

(١) أمثال : جاليليو وكبلر .

(٢) أمثال مكيافيللى وميشيل مونتنى .

(٣) أمثال : برنو وكامبانيلا وجاكوب بوهمي .

٢ — استيلاء الأتراك سنة ١٤٥٣ م على مدينة القسطنطينية بقيادة من محمد الفاتح ، مما ترتب عليه هجرة كثير من العلماء إلى إيطاليا وجنوب غرب أوربا ، حاملين معهم بعض المخطوطات الهامة فى الفلسفة . كبعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وشيشرون وأفلوطين ، الأمر الذى حملهم على الموازنة بين آراء هؤلاء كما هى مدونة فى أصولها ، وبين آرائهم التى وصلت إليهم عن عن طريق العصر المدرسى . كل هذا يحدث نوعا من الجهد للوصول إلى الآراء الصحيحة .

٣ - ظهور كثير من المكتشفات العلمية التى لم تكن موجودة لدى السابقين ، والتى غيرت النظرة إلى بعض النظريات القديمة فى الفلك وغيره من العلوم ، كل هـذا كان سبباً فى تهيئة الروح الأوربية للانبعاث نحو مرحلة جديدة من مراحل التفكير الحر . القائم على اختبار الآراء والنظريات والأفكار اختباراً مباشراً ، دون التقيد بأى سلطة ، إلا سلطة العقل والتجربة .

٤ — ظهور آلة الطباعة ، ساعد على نشر كثير من الآراء الجـديدة التى عفت على بعض الآراء والنظريات التى كان يدين بها المفـكرون فى العصور الوسطى .

٥ - ظهور حركة الإصلاح الدينى على يد « لوثر » و « زفنجل » و « كلفان » وكان هدف القائمين بهذه الحركة تناول العقائد المسيحية بالعقل المتحرر ، دون الرجوع إلى التفسيرات التى أملتها السلطات الـكنسية. والتى حاولت أن تصبغ هذه التفسيرات بصبغة التقديس ، مما عطل العقل الإنسانى عن فحص هذه المعتقدات على مخباره الصحيح ، وكما يقال : لم تكن البروتستانتية إلا احتجاجاً على صكوك الغفران ودعوة إصلاح فى الإدارة الـكنسية والعبادة ، كما زعمت أن الدين يقوم على الفحص الحر ، أى الفهم

الخاص للكتاب المقدس ، وترتب على ذلك أن تبدد علم اللاهوت بمعناه التقليدى ، ولم يعد يحتفظ الدين إلا بعاطفة دينية طائلة عن كل موضوع ، فأقيمت الكنائس على أسس جديدة ولغايات أبعد ما تكون عن تلك الغايات التى كانت تقوم على أساسها الكنائس فى ظل المذاهب السلفية ، وقد ساعد الملوك على تمكين هذا الاتجاه ، فقام هنرى الثامن فى انجلترا بقهر الإنجليز على انكار الكثلكة ، وقام أيضاً كثير من الأمراء يناصرون حركة الإصلاح الدينى قضاء لمآربهم الخاصة ، فكان القرن السادس عشر أشد القرون اضطراباً[1] .

ومن أجل ذلك وغيره يمكن أن يقال : إن عصر النهضة كان إرهاصاً بتحولات جبارة فى العلوم والفنون والآداب وأن أخص ما يمكن أن يوصف به أنه حول نظر المفكرين والعلماء من الوجهة السلفية المرتبطة بالدين تمسكا أو شرحاً وتأويلا إلى وجهة أخرى تمجد العقل وتعلى من شأن التجربة. وتضع العقلية الأوربية فى القرن السابع عشر أمام اتجاهين بارزين فى الفلسفة عموماً وفى الأخلاق كفرع من فروعها ، أحدهما يعطى للعقل دوره الرائد فى تقرير قواعد السلوك الإنسانى ، منطلقاً من الإيمان الكامل بأن هناك حقائق عقلية وقواعد سلوكية ثابتة يمكن للعقل أن يهتدى إليها ، وسمى هذا الإتجاه بالإتجاه الحدسى ، وثانيهما يدرس الإنسان فى واقعه ناظراً إلى ما يتركب

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦ ، ٧ وقد قرر أن خصائص عصر النهضة هى بعينها خصائص العصر الحديث ، ويمكن ردها إلى اثنين رئيسيين : الفردية العنيفة فى الأدب والفن والسياسة ، والعناية البالغة بالعلم وتطبيقاته العملية الرامية إلى توسيع نطاق الإنسان على الطبيعة والزيادة فى رخائه .

منه من غرائز وشهوات منكراً فى أغلب الأحـــوال ـ القيمة الوجودية الثابتة وراء تصرفات الإنسان البادية فى سلوكه الفردى ، وسمى هذا الاتجاه بالاتجاه التجريبى .

، وقد أشرنا إلى هذين الاتجاهين عند حديثنا عن الأخلاق بين المعيارية والواقعية ، كما أشرنا إلى بعض المذاهب التى تفرعت عن كل اتجاه عند حديثنا عن مقاييس السلوك ، وهنا ندرس التطور التاريخى لهـذين الاتجاهين من خلال بعض الشخصيات التى لم نذكرها من قبل .

١ ــ الاتجاه الحدسى

* يشمل هذا الاتجاه كل الفلاسفة الذين أقاموا علم الأخلاق على أساس من العقل ، وقد سميت الأخلاق عندهم باسم : أخلاق ماوراء الطبيعة ، لأن المفكرين الذين آثروا هذا النوع ، ممن يؤمنون بوجود قيم عليا ثابتة وراء تصرفات الأشخاص كما توجد الماهايا الكلية الثابتة التى هى محل أو موضوع الميتافيزيقا ، وراء التغيرات الكونية الظاهرة أمام العيان . يمكن للعقل أن يحكم على سلوك الإنسان من خلال اهتدائه إلى تلك القواعد .

* ومن أظهر الذين آثروا هذا الاتجاه من فلاسفة القرن السابع عشر « ديكارت » و « ما لبرانش » و « سبينوزا » وسنتكلم عن كل واحد منهم بإيجاز .

(أ) ديكارت :

* لم يفرد هذا الفيلسوف لمباحث الأخلاق كتابا بعينه على غرار ما كان يفعل الكثيرون من قبله ومن بعده . ولكنه تناولها فى كثير من كتاباته مع مباحث أخرى ، وأوسع الكتب التى تناولتها . كتابه المعروف « مقال عن المنهج » .

* والدارس للأخلاق عند ديكارت يلاحظ أنه يجعل للقيم الخلقية المكان الأعلى من بين ماينبغى أن يحرص عليه ، ذلك لأن معرفة تلك القيم تقتضى معرفة كثير من أنواع المعارف الأخرى ، ولما كان علم الأخلاق فى هذه المكانة العليا ، فقد أبعده كما أبعد الدين عن مجال الشك ، وهذا يدل دلالة

صريحة على أن الرجل كان يتمتع بعاطفة دينية حارة ، ولما كانت الأخلاق أثراً من آثار هذا الدين ، على اعتبار أنها التطبيق العملى لما تمليه قواعده ، فان احترامها فى هذه الحالة يكون له مايبرره .

ه وقد يتبادر إلى الذهن أن الرجل من أولئك الذين يؤسسون مذهبهم على الدين لاعلى العقل ، وفى هذا مناقضة صريحة لما سبقت الإشارة إليه ، من أنه يؤسس الأخلاق على العقل . والحق أن هذا العقل الذى يهدف إليه « ديكارت » إنما هو ذلك النور الفطرى الذى به يدرك الإنسان الحق من الباطل والحسن من القبيح دون نظر وإعمال فكر ، إنه نوع من الإلهام أو الحدس المباشر ، الذى لايتأتى مالم يكن صاحبه مؤمناً بقوة عليا مدركة .

ه ولاينسى الرجل — وهو أبو الفلسفة الحديثة — ما أصاب الدين والعقل معاً فى العصور الوسطى المسيحية ، من جراء ماحدث بينهما من أجل توطيد السلطان على مقدارت الحياة آنذاك وإذن فالمسألة تحتاج أكثر ماتحتاج إلى تحديد صحيح لمفهوم العقل ، حتى يتخلص مما أصابه ، حين احتبس فى تبرر سلطات الدين كما تصورته الكنيسة .

ه وهنا نسلم أن ديكارت عندما آثر هذا الاتجاه لم يكن ذلك إلا رجوعاً بالعقل إلى طبيعته ، وإذا تقرر فى نظر كل ذى عقل صريح أن الدين الصحيح يلتقى مع العقل الفطرى الخالص من أى تأثير ، على اعتبار أن تكاليف الدين إنما تؤسس على هذا العقل ، فان الأمر هنا يجعلنا نقول : إن أباالفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه الأخلاقى ، وإن كان فى ظاهره أنه أقامه على العقل وحده .

* أما عن الطابع العام لمذهبه الأخلاقى فقد قرر بعض الذين كتبوا فى تاريخ الأخلاق — وهو إميل بوترو — أن مذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى . إلا أنه بفضل تثقيف العقل

وتربيته تربية لا أثر فيها للضلالات وأوهام التقاليد ، وصل الإنسان إلى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادىء حقة ، فصار من الواجب أن يستبدل بمبدأ الرواقيين القائل « اتبع الطبيعة » مبدأ أو حكمة أخرى هي : « اتبع العقل الحق »[1].

* ويبدو أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقي والمبدأ الديكارتي ليست إلا مخالفة شكلية ، ذلك لأن الطبيعة تعني عند أولئك مجموعة القوانين التي تسير الكون ، أو هي « الله » نفسه . وإذا كان الله هو الذي يقذف في عقولنا نوراً يهدينا سواء السبيل ، فان اتباع العقل الحق هو اتباع الله في نفس الوقت .

* ولكن الفرق الحقيقي بين ديكارت والرواقية يظهر في موقف كل منهما من « الشهوات » وهذا بدوره يحدد مفهوم الخير بالنسبة لهما ، فبينما يرى الرواقيون أن الخير في محاربتها وإماتتها ، وأن الروح تلتذ بانتصارها عليها ، نرى ديكارت يحاول إيجاد نوع من الانسجام بين مطالب الإنسان كلها ، ومن ثم لم يحمل على الشهوات وينادي بمحاربتها ، وإنما طالب بدراستها كغرائز أولية ، يمكن الاستعلاء بها حتى تحدث عند الإنسان نوعاً من التوفيق كي يستطيع العقل بعد ذلك أن يدرك الحق في الوصول إلى الخير . وإذن فالخير في ترويض هذه الشهوات وسيطرة العقل عليها ، والعلوم والمعارف لها أثر كبير في هذا السبيل ، وهنا تلمح شعاعاً من فكر سقراط الأخلاقي ، حيث جعل العلم أساس الفضائل كلها ، وإذا كان ديكارت لم يقل بهذا تماماً ، فان فكرة الأثر الإيجابي للعلم في الحد من نزوات البدن ، يقربه إلى حد كبير من سقراط ، ويظهر أن تحليل المدرسة الميتافيزيقية الإغريقية للمبادىء السلوكية وبخاصة

---

(1) د. محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ٢٣١ .

فى محاولاتهم ايجاد نوع من التعادل بين مطالب الروح ومطالب البدن والذى تجلى بشكل واضح فى أخلاقية أرسطو ، قد استوقف مفكرنا ، فجاءت أبحاثه فى هذا المقام غاية فى الدقة والتحليل .

مكان الإرادة فى فلسفة ديكارت الأخلاقية :

* إذا كان العقل الفطرى هو الذى يؤسس قواعد السلوك الصحيح ، فان الإرادة هى التى تحملنا على فعل الخير . ومتى كانت كذلك كنا سعداء ، لأن السعادة لاتعنى أكثر من الشعور العميق بأن الإنسان منا يسلك سلوكا خيراً ، وهنا يسوى ديكارت بين الخير والفضيلة ، والسعادة القصوى تكون أثراً للسلوك الخير . وليس على المرء إلا أن يوقظ فى نفسه الحاسة الخلقية التى تجعله يرضى عن أفعاله اذا كانت خيراً ، وينفر منها اذا كانت شراً . والمهم فى نظر ديكارت أن يكون نشدان الخير الموصل للسعادة هو مقصد الإنسان وغايته . حتى لو ارتكب اثما أو اقترف رذيلة ، ولم يكن ذلك منه عادة ، فان وصف الفضيلة لاينفى عنه ، متى توفرت الضمانات لذلك ، وهو الخطأ أو عدم التقصير .

* وهنا يظهر أن أبا الفلسفة الحديثة يجعل من الحاسة الخلقية «الضمير» رقيباً على تصرفات الإنسان . كما يظهر أيضا أن الإرادة فى سلطتها ينبغى أن تهتدى بالعقـــل لتميز بين الخيرات واللذات وتفاضل بينها ، واذن فخيريته خيرية معقولة ، وهذا يؤدى بالضرورة الى أن ديكارت كان يريد أن تكون أحكامنا على الأشياء والأفعال غير متأثرة بأفكار غيرنا . حتى ولو صدرت تلك الأفكار من أناس فى محل الاحترام والتقديس ، ولاشك فى أن هذا الموقف كان نتيجة لشكه من الناحية المنهجية ، ذلك لأنه أراد أن تؤسس الأحكام لديه على مايقره العقل إقراراً مباشراً ، ويستوى فى هذه الحالة أن تقر عقولنا ما أقره السابقون بعد اختبار المسألة من جديد ، أو تكون لنا آراؤنا الجديدة فى كل مايعرض لنا من مسائل .

• ويبدو التناقض في مذهب ديكارت الأخلاقي حين قرر حرية الإرادة في الحكم على الأشياء والأفعال بالخير أو بالشر دون الرجوع لأية سلطة سابقة إلا إذا وافقت العقل، مع دعوته في نفس الوقت لما يقال من شأن هذه الحرية حين يطلب إلى الناس أن ينزلوا على قوانين البلاد وكذا العادات والتقاليد التي يتعامل بها المجتمع، ويظهر أن هذا الموقف منه كان ذا منزع سياسي اجتماعي أكثر منه منزع عالم الأخلاق، يرشح لهذا أن الرجل كان لا يؤمن بالفردية حتى ولو كانت مظهراً للقوة، بل كان يمجد غريزة الغيرية، ويعتبر الخروج عليها عملا غير أخلاقي[1].

• ويعلل بعض الباحثين لموقف ديكارت هـــذا، بأنه خشى أن يرمى بالإلحاد[2]، لأن الدعوة إلى احترام قوانين الدولة، وعدم المساس بالدين والعادات والتقاليد، يظهر منها أن صاحبها راض كل الرضا عن الثوابت في تلك الدولة، حتى ولو كانت كلها أو بعضها محل استدراك عليها. وهذا موقف يقصر بصاحبه عن أن يكون من ذوي المنازع الإصلاحية، ويبدو أن ديكارت كان هكذا.

• ومن المواقف البارزة في مذهب ديكارت الأخلاقي إيمانه بخلود النفس: وهي عقيدة لهـا صلة وثيقة بالأخلاق، ذلك لأن الأمل في حياة آخرة يحمل المؤمن على أن يكون سلوكه وفق ما يتطلبه هذا الإيمان. وهو هنا يربط بين الأخلاق والدين برباط محكم، ولقد كتب عن طبيعة النفس الإنسانية فصلا ممتازاً شغل التأمل الثاني في كتابه الرائع «التأملات»[3] في الفلسفة الأولى:

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ١٥٥، وتاريخ الأخلاق ص ٢٣٤.

(٢) د. محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق ص ٢٣٤.

(٣) انظر: التأملات ص ٩٦.

كما كتب عن طبيعة الصواب والخطأ[1] ، وهذان البحثان وإن كانا يتصلان بالمعرفة لديه ، إلا أن لهما صلة غير مباشرة بالأخلاق ، مما يجعلنا نقرر أن أبا الفلسفة الحديثة . قد وزع مذهبه الأخلاقي بين عدة مباحث ، ولم يأت بنظرية متكاملة الأركان في كتاب بعينه ، كما أشرنا من قبل .

(ب) مالبرانش :

من تلاميذ ديكارت المخلصين ، تأثر بأستاذه إلى حد كبير في المطالبة بتأسيس الأخلاق على العقل النظرى ، ولكنه زاد عليه في تعميق هذه الفكرة وإيضاحها ، كما زاد عليه في ربط الأخلاق العملية بالدين ، وتجلى هـذا حين قرر أن ما تعانيه الأخلاق العملية من ضعف ليس مرجعه إلى خلل في النظرية الأخلاقية ، وإنما يرجع إلى تقصير علماء اللاهوت والوعاظ والمرشدين . يقول في بيان الحاجة إلى علم الأخلاق ، والكشف عن علة التدهور الخلقي في المجتمع: « لا يوجد علم له كثير اتصال بنا أكثر من الأخلاق ، ذلك بأنه هو العلم الذي يعلمنا واجباتنا نحو الله والملك والأهل وجميع ما يحيط بنا بصفة عامة ، كما يعلمنا الطريق الذى يجب سلوكه ، لنكون سعداء سعادة خالدة ، ولهذا فكل الناس في حاجة ماسة إلى تعلمه . ولكنه مع ذلك كله ، فهذا العلم حتى الآن ـ رغم مرور آلاف السنين ـ بعيد عن الكمال بعداً كبيراً ، ويرجع هذا البعد إلى العلماء اللاهوتيين والوعاظ ورجال الدين »[2] .

---

(١) نفس المرجع ص ١٢٧ .

(٢) من كتاب : البحث عن الحقيقة لمالبرانش ، نقلا عن : تاريخ الاخلاق ص ٢٣٧ .

وحدة الاخلاق النظرية عند مالبرانش:

* يرى هـذا المفكر أن تأسيس الاخلاق على العقل يستلزم بالضرورة كونها مذهباً أو قانوناً ينتظم سلوك جميع البشر ، وحجته فى ذلك أن العقل ملكة مشتركة بين الناس ، وأنه أساس التكليف الأدبى والدينى ، كما يقرر فى نفس الوقت وحدة النظام الكونى .

ولما كان الإنسان جزءاً من هـذا الكون الذى يسير على نظام ، فكذلك ينبغى أن يكون سير الإنسان ، يقول فى ذلك : « من المؤكد أن العقل العام هو دائما واحد لدى الناس جميعاً ، وأن النظام العـام للكون ثابت لا يتغير ، ومع هذا فالأخلاق تختلف حسب الزمان والمكان » ويوضح هذا الفيلسوف أن سبب هذا الاختلاف — رغم وحدة العقل — هو الخروج على قانونه وعدم استشارته والخضوع لمؤثرات أخرى من عواطف وشهوات ونزعات خاصة . وحينئذ لا يكون لهذا الخروج ما يبرره فى نظر العقل المطلق .

ومامن شك فى أن هذه النزعة سامية إلى أبعد صور السمو ، وهي لاتصادر على تصرفات الناس الذين لا يأخذون بها ، لأن الإنسان ليس عقلا خالصاً ، بل إنه مجموعة من المركبات المتنافرة ، ولكن أقل ما يمكن أن يقال فى هذا المقام أن العقل لا يقرها لأنهـا ليست صادرة عن أوامره ، يقول فى ذلك : « إنها أسباب — أى التى تحمل الإنسان على فعل لا يقره العقل — لا تعتبر فى الواقع معقولة ، لانها لاتتفق والعقل السامى المطلق ، الذى يستشيره ويرجع إليه كل الناس »[1] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

النظام الكونى ومراتب الوجود :

• من المباحث الهامة فى نظرية «مالبرانش» الأخلاقية ، ذلك البحث الذى أشبع فيه القول فى نظام الكون ومراتب الوجود ، وهو يذكرنا بما كتبه بعض المفكرين الإسلاميين فى هذا السبيل ، وعلى الأخص بعض الصوفية الذين دارت أبحاثهم حول كيفية العروج إلى الله سبحانه وتعالى ، بعد أن رتبوا الطريق إليه فى شكل مقامات يصعد فيها المترقى درجة بعد أخرى ، يقابلها أحوال يفاض على نفوسهم فيها إشراقات العالم الإلهى، إنه يقرر أن الله هو مبدأ النظام الكونى ، وأن أقرب الموجودات إليه فى مراتب الوجود هو الإنسان ، وأسمى الفضائل أن يصل الإنسان إلى الله ، عن طريق الحب ومتى تأصلت هذه الفضيلة لديه انعكست آثارها على بقية الكائنات الأخرى فكانت محبوبة لأنها جزء من النظام الكونى الذى هو خلق الله ، وكلما اقترب الإنسان من درجة الحب الصادق لله أولا ولبنى نوعه ثانيا ولبقية الكائنات الأخرى كل بقدر مرتبته من الوجود ، كلما حقق ذلك كله الخير الأسمى[1] .

• وهذا الفيلسوف يرينا إلى أى حد يتعاكس الحب الصادق مع هجر الشهوات ، ويبدو هنا أكثر تشدداً من أستاذه ديكارت ، لأنه — كما ذكرنا عنه قبلا — يذهب إلى إيجاد نوع من الانسجام بين مطالب العقل ومطالب الغريزة ، أما التلميذ فيرى أن فى إماتتها واطراحها خلوصاً إلى عالم العقل والروح . وفضيلته — حينئذ — تبدو قاسية ، لأنها تحارب مطالب غرزية لا يستطاع الفكاك منها .

• ومن أبرز ما ذهب إليه هذا الفيلسوف فى تأصيل نظريته الأخلاقية ، تلك الدعوة التى نادى فيها بأنه ينبغى أن نربى نشأنا على احترام العقل وتقديسه

---

(١) جانيه وسياى : المرجع السابق ص ٢٤١ .

وهى وإن بدت متصلة بالتربية إلا أن صلتها بالأخلاق جد وثيقة ، لأن التنشئة التى تحترم قانون العقل ستنزل على أحكامه بالضرورة ، والأخلاق مؤسسة عليه .

* وبالجملة فمذهب « مالبرانش » الأخلاقى مزيج من الفلسفة العقلية والمبادىء الصوفية كما أن له صلة وثيقة بعلمى النفس والتربية ، وهذا تطور يضاف إلى ما قال به أستاذه من قبل .

(جـ) اسبينوزا :

* فيلسوف عقلى ممن تابعوا ديكارت فى تأسيس الأخلاق على العقل ، ولكنه فاق أستاذه فى طريقة ما كتبه فى هذا المقام ، لأنه أودع مذهبه الأخلاقى فى كتابه « الأخلاق » انتهج فيه منهجا رياضيا صارما عالج فيه مشاكل الأخلاق — كما يراها — بطريقة تحديد قضاياها والمراد بكل منها فى نظره ، ثم يقيم الأدلة على صدق ما يذهب إليه ، وكأنه بهذا المنهج تعمد تأصيل الاتجاه الحدسى بطريقة علمية لا تقبل الجدل . ولا شك فى أن هذا المنهج قد لا يجدى كثيراً فى مجال الدراسات الأخلاقية[1] ، ذلك لأن التنظير للسلوك الإنسانى مسألة ينبغى أن يراعى فيها طبيعة الموضوع ، ولهذا كان كتابه المشار إليه مغلقا على بعض الأفهام ، وحقائق الأخلاق لا يمكن أن تساوى فى طبيعتها حقائق العلوم الرياضية ، صحيح أنه يمكن أن تمدنا الرياضة بالإحصائيات الكمية التى تجعلنا نحكم على تفسير ظاهرة معينة حكما صحيحا ، ولكن علم الأخلاق — بالمعنى الذى آثره — ذو رسالة معيارية بعيدة عن الاتجاه الوصفى .

---

(١) وقد لوحظ على منهجه هذا الخلط والاضطراب وفساد الأقيسة التى كان يستعملها : انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٠٤ .

غاية الأخلاق عنده :

* يقرر هذا الفيلسوف أن العقل قوة سامية ، ونظام من الأفكار التى تحدد فضائلنا على سبيل الضرورة ، والإنسان السوى هو الذى ينقاد لعقله ، والفضيلة تكمن فى قوة ذلك العقل وتأثيره ، والرجل الذى يسترشد بعقله يحب ذاته حبا صحيحاً ، لأنه يحب ما فيها من أمور إيجابية ، وما يؤلف مبدأ قوته ، والناس المسترشدون بالعقل ، يتحدون فيما بينهم ، ليس فقط بالأسباب التى يتخذونها فى الحياة ، بل بجانب ذلك فى الغاية التى ينشدونها ، وهى الخير المشترك . والناس الذين يوحد بينهم العقل ، لهم روح واحدة ، ويؤلفون جماعة واحدة ، قانونها هو « السخاء » وهو رغبة كل واحد منهم أن يساعد سائر الناس وأن يصادقهم، بناء على أوامر العقل وحده . والجماعة التى وحدها العقل تتصف بالخصائص التالية .

١ - الحرية، لأنها تتحقق باتباع الناس عقولهم ، وتحررهم من أى سلطان سوى العقل .

٢ - الضرورة ، لأن الناس الفضلاء لا يمكن إلا أن يتفقوا فيم بينهم .

٣ — الإفلات من القوانين الوضعية ، لأن قوة الجماعة ، آتية من إيمانهم بالقوانين الإلهية ، التى يكتشفونها فى نفوسهم ، حين يعرفون هذه النفوس حق المعرفة ، وكذلك يعرفون الأشياء معرفة صحيحة .. مثل المعرفة الإلهية .

٤ — الانفتاح ، ذلك لأن حب الناس ، مهما كانوا حكماء أو جاهلين، هو القاعدة التى تنظم سلوكهم ، ومن طبيعة الحق والمحبة أن يشعا على الآخرين[1] .

---

(١) الأخلاق نقلا عن : د. عبدالرحمن بدوى : الاخلاق النظرية ص ٢٦٠

العقل ومطالبه :

* يؤكد هذا الفيلسوف أن العقل حين يتخذ أساساً في تقرير الخير والشر أو حين يطلب إلينا أن نكون فضلاء ، لا يكون ذلك منه ضربا من التعسف والقهر ، بل إنه يتمشى تماماً مع مطالبنا الطبيعية ، ذلك لأن الواحد منا يجمع في داخله بين أنواع من المطالب المتخالفة ، ولكي لايكون مسرحا لصراعات قواه الداخلية فمن الواجب على العقل أن ينظم هذه المطالب . وعلى جميع قوانا أن تنزل على أوامره . ومن هنا فالاطمئنان النفسي إنما ينشأ من سيطرة العقل على قوى النفس حتى يعيش الإنسان في سلام دائم ، وهنا يرى أن السعادة الحقيقية إنما تكون في قدرة الإنسان على المحافظة على وجوده ، على الصورة التي تحدث انسجاما بين مطالب الإنسان كلها ، وهو هنا متأثر إلى حد كبير بالاخلاق الرواقية ، غير أنه لا يرى للزهد واطراح الشهوات مكانافي الاخلاق الصحيحة ، بل إنه يرى أن من حق الإنسان أن يتمتع بكل طيب وجميل في الحياة بشرط أن يلزم حد الاعتدال . والحياة لديه ينبغي أن تكون مليئة بكل مباهجها ، وهنا يربط بين قوة البدن وقوة العقل برباط قوى . إنه يرفض الفضائل العابسة القائمة التي تقوم على إذلال البدن ومحاربة الشهوات ، ويرى أن البدن متى كان صحيحا كان العقل كذلك ، وهذا ما يجعله قادراً على فهم كثير من الأمور في وقت واحد[1] .

نسبية الخير والشر :

يظهر في المذهب الاخلاقي عند هذا المفكر ، أنه لا يقر الإطلاق الكلي من الخير والشر ، يعني أن هذين الوصفين لا يرجعان إلى أمور ذاتية في الافعال. وإنما مرجعهما إلى أحوالنا نحن ، حين ننفعل بشيء ما فنقول عنه انه خير

(١) نفس المرجع ص ٢٦١ .

أو حسن أو جميل ، وبآخر فنقول عنه ضد ذلك . وقد صرح بهذه الفكرة في كتابه «الأخلاق» ومن أقواله : « فيما يتعلق بالخير والشر ، هذان اللفظان لا يدلان على شيء إيجابي في الأشياء ، منظوراً إليها في ذاتها ، وما هما إلا حالان من أحوال الفكر ، أو تصوران نكونهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض ، لأن الشيء الواحد يمكن أن يكون في وقت واحد خيراً وشراً على سواء ، فالموسيقى مثلا خير بالنسبة إلى إنسان حزين ، وشر بالنسبة إلى إنسان في حداد ، وليست خيراً ولا شراً بالنسبة إلى الأصم ، لكن على الرغم من أن هذه هي الحقيقة ، فان هذين اللفظين ينبغي الابقاء عليهما ، لأننا ما دمنا نريد أن نكون لأنفسنا فكرة عن الإنسان من حيث هو ، ننظر إليها على أنها نموذج الطبيعة الإنسانية ، فمن المفيد لنا أن نبقي على هذين اللفظين ، وأنا أفهم من الخير أنه كل شيء نحن واثقون أنه وسيلة بها نقترب شيئاً فشيئاً من نموذج الطبيعة الإنسانية الذي وضعناه أمام أعيننا ، وأفهم من الشر أنه كل معنى نحن واثقون أنه يمنعنا من بلوغ هذا النموذج ، وكذلك سأصف الناس بالكمال أو النقص المتفاوتين بقدر ما يقتربون من هذا النموذج نفسه »[1] .

* وهنا نلمح أن « سبينوزا » في تطرقه إلى الخير والشر ، واقعي تجريبي إلى أقصى حدودهما ، وفي نظرته هذه ما يتعارض مع المبدأ الذي أسس عليه قانونه الأخلاقي ، كما يتعارض مع مطالب الأخلاق لديه مما ذكرناه قبلا ، ذلك لأن العقل — من حيث هو — إنما ينظر إلى الأشياء في ذاتها بغض النظر عن الأحوال العارضة لها ، وكون الإنسان — لا العقل الإنساني — مقياس الخير والشر فيه خطر على الأخلاق العملية أيضا ، وهذا أمر بدهي لا يحتاج إلى تدعيم .

---

(١) نفس المرجع ص ٢٦٤ .

غاية الحكيم :

• في تحليل « سبينوزا » لهذا الموقف ما يربطه بأصحاب فكرة الاتحاد من الصوفية الكبار في كل الحضارات وبخاصة في الحضارة الإسلامية ، ذلك لانه يرى أن غاية مايسعى إليه الحكيم أن يتحد بالله عن طريق التأمل الباطني وهذا يعطيه معنى الخلود. وإن كان في الظاهر ليس كذلك ، لأن هذا الاتحاد يمنح الحكيم المعنى الميتافيزيقي الذي يمنحه لله . ومتى اتحد الإنسان بالله ، كان في ذلك نجاته ، ونعم بوجود ثابت ، وصار عقله جزءاً من العقل اللانهائي « الله » ولا يصل الحكيم إلى هذه الحالة إلا بضرب من التحول ، ليس في في طبيعته وماهيته الإنسانية ، بل يكون بالرجوع إلى حقيقته الفطرية ، ومتى تأهب لهذه الحالة ، فان الله يساعده لأنه لا يتخلى عن الإنسان أبداً فضلا عن طالبي الاتحاد به . وهذا التحول لا يحدث في لحظة حاسمة بنوع من الانفجار الباطن في أعماق الإنسان ، بل يأتي نتيجة سير طويل يقوم فيه العقل بفهم الاشياء بواسطة الافكار المشتركة،عندئذ نعرف الأشياء على نحو سرمدي. وإنما يتم ذلك متى تخلص الحكيم من حب الأشياء المادية الفانية ، وآثر حب الله «الروح الخالدة» . هنالك تسقط أمام السائر كل المقاييس المحدودة من زمان ومكان ويدخل في عالم الوجود المطلق اللامتناهي .

• وفكرة الاتحاد هذه تعني لدى « سبينوزا » خلود النفس ، كما تعني أن الوصول إليها هو غاية الغايات وقمة السعادة ، وفي نفس الوقت تحرر الإنسان من كل الروابط المادية ، ومتى وصل الإنسان إلى هذه الدرجة حقق غاية الحكيم ، وهي غاية لا يصل إليها إلا المخلص[1] .

• وعلى الرغم من دقة التحليل البادي في موقف هذا المفكر من الحكيم ،

---

(١) نفس المرجع ص ٢٦٥ .

إلا أن الإنسان لا يشعر معه بالروح الوثابة التى تراها لدى الاتحاديين من المسلمين ، ذلك لأن الرجل يجعل التأمل العقلى سبيلا إلى الوصول إلى الغاية ، وقد يكون فى هذا ما يقلل من سلامة هذا الطريق ، لأن النظر وحده لا يكفى فى ذلك ، لذا رأينا الروحيين من المسلمين القائلين بنفس الفكرة يرون أن بجانب التأمل توجد المجاهدة بالعبادة والإكثار منها ، حتى يكون السائر أهلا لأن يهديه الله سبيله الحق ، كما عبر القرآن عن ذلك فى قوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » . ومع إبدائنا لهذه الملاحظة ، لا نملك إلا الاعتراف بأن الرجل حين تناول هذه المسألة كان صوفيا عقليا أكثر منه فيلسوفا أخلاقيا ، وإن كان بين التصوف والأخلاق المثالية وشائج .

• ويهمنا أن نقرر ونحن فى نهاية دراستنا لهذا الاتجاه أنه كان لديكارت الأثر البارز على الأخلاق العقلية فى القرن السابع وأن تأثيره تخطى حدود فرنسا إلى هولندا حيث تأثر به « سبينوزا » كما سبق أن ذكرنا ، كما تأثر به من ألمانيا ليبنتز » .

٢ ـ الاتجاه التجريبي فى دراسة الأخلاق

* قلنا فيما سبق إن نتائج عصر النهضة أو قفت العقلية الأوروبية أمام اتجاهين فى دراسة الفلسفة عموما والأخلاق على وجه أخص . أحدهما الاتجاه الحدسي الذى تكلمنا عن ملامحه من قبل وثانيهما الاتجاه التجريبي ، وهو الذى حمل لواءه « توماس هوبز » ، وكان ظهور هذا الاتجاه معاصراً لظهور الاتجاه السابق وقد أشبعنا القول فى الأخلاق عند ممثلي هذه النزعة الحسية التجريبية فى دراستنا للمقاييس الخلقية، ولكن الذى نضيفه هنا أن هذا التيار أصبح ظاهرة وجد لها ممثلون ، بل ومدافعون فى نفس القرن الذى ظهرت فيه وما تلاه ، وكان « برنارد ماندفى » أكبر ممثل لها فى القرن الثامن عشر ، كما كان « كيرشمان» من أظهر الممثلين لها فى القرن التاسع عشر[١]، وعلى كل حال فلا يعنينا هنا إلا القول بأن المذاهب الفلسفية والفكرية ينشأ بعضها من بعض غالبا ، من ثم رأينا أن نزعة المغالاة فى التجريبية عند « هوبز » ومن سار على نهجه قد تولدعنها اتجاه معاكس ، يعضد الاتجاه الحدسي ، ويدعو إلى الاخلاق المثالية ، وظهر هذا عند أفلاطوني كمبردج، واتضحت معالمه فى القرن الثامن عشر ، وفى نفس الوقت كانت التجريبية قد بلغت أوجها على يد « ديفيد هيوم » كما ظهر مذهبان من المذاهب الاخلاقية يلتقيان مع أصحاب الاتجاه الحدسي إلى جد كبير هما مذهب الحاسة الخلقية عند « شافتسبرى » ومذهب الضمير عند « بطلر » ، كما ظهر أيضاً القول بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية عند « آدم سميث »[٢] .

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ١٨٦ .

(٢) نفس المرجع .

وفى القرن التاسع عشر ظهر الاتجاه الوضعي الذى ذكرناه فى القسم الأول كما ظهر أيضا الاتجاه المثالى المعتدل بعد « كانت » .

* وبالجملة : فان الباحث فى تاريخ الأخلاق لا يمكن أن يعثر على مذهب بعينه له السيطرة العامة على غيره من المذاهب الاخلاقية فى أى زمان أو مكان وحتى لو قدر له ذلك ، يكون فى الظاهر فقط لأن العقل الإنسانى تتعدد جهات اسقاطه على القضايا المطروحة أمامه . وأولى ما يكون ذلك فى الموضوعات الإنسانية التي تكون من الطواعية والمرونة بمكان .

* وحسبنا هذا القدر لننتقل إلى دراسة أهم المذاهب الاخلاقية فى حياتنا المعاصرة .

الفصل السادس

الأخلاق في الفكر المعاصر

تمهيـــد :

* غايتنا من هذا الفصل أن نقف أمام أظهر المذاهب الأخلاقية التى أصبح لها صوت مسموع فى حياتنا المعاصرة، والتى يؤمن بها كثير من الأنصار والأتباع . وليس التحديد الزمنى الذى وضعناه عنواناً لهذه الدراسة مقصوداً به أن الظواهر الأخلاقية التى سنتناولها مقطوعة الصلة بالمذاهب السابقة، قربت تلك المذاهب أو بعدت ، لأن الدراسة الواعية تطلعنا على أن المذاهب الفكرية تتلاقح وتختلط ، ويأخذ اللاحق من السابق ماشاء له أن يأخذ ، ويترك ما يريد أن يترك ويضيف بقدر ماتؤهله مواهبه من إضافة .

* والمذاهب الأخلاقية التى سندرسها هنا : هى الماركسية والبرجماتية ، والوجودية وهى تشكل فى اتجاهها العام تأكيداً للروح المادية التى أفرزتها أخلاقيات القرن السابع عشر عند « هوبز » ومن سار على نهجه فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع التعديل فى بعض المواقف . إنها تمثل بعداً عن المثالية التى رأيناها عند أصحاب الاتجاه الحدسى ، أو عند « كانت » ومن تأثر به ، وسيظهر هذا عند دراستنا لهذه المذاهب .

١ ـــ الماركسية

• نقصد بالدراسة فى هذا المبحث بيان البنية الأساسية فى الأخلاق الماركسية ، لا من حيث وجودها التاريخى عند « ماركس » فى القرن الماضى ، وإنما باعتبار وجودها الذى دان به الكثيرون فى الشرق والغرب ، فى عصرنا الحاضر .

• إن بناء المذهب الأخلاقى فى أى فلسفة يتأسس لديها على موقفها من « الوجود » وبالتالى من « مفهوم الإنسان » .

• فأما عن النقطة الأولى ، فان موقف الماركسية واضح كل الوضوح ، فهى ترى أن الوجود ليس إلا ذلك العالم المادى البادى للعيان ، وأن قوانين المادة التى تحركها ، إنما ترجع إلى أمر ذاتى لها . وإذن فليس هناك وراء المنظور أية قوة روحية يكون لها تأثير عليه وبالضرورة ينشأ عن هذا الموقف الإيمان الكامل برفض الفلسفات المثالية ، تلك التى تدعى — فى نظرهم — أن وراء العالم المادى عالماً مثالياً جاء هذا الكون على غراره ، ويرفضون تبعاً لذلك أية ماهية سابقة على وجود الأشياء ، ويدعى « ماركس » أن « هيجل » بمثاليته قد قلب هرم الوجود الكونى رأساً على عقب ، يعنى أن الرجل قد افترض وجود عالم المثال وجعله على رأس الوجود ، بينما الواقع يرينا أنه لايمكن انتزاع أية فكرة إلا من منزعها الخارجى وهو الوجود المادى ، وإذن فالمادية وجودها سابق على أى وصف لها[1] .

---

(١) انظر بالتفصيل : أصول الفلسفة الماركسية ص ٢١٦ وما بعدها وعلى الأخص ٢٢٢ .

• وأما عن النقطة الثانية ، فالإنسان فى التصور المادى ليس إلا مجموعة من القوى التى تحكمها عوامل اقتصادية ، من ثم تكون أفكاره وتصوراته [illegible] بل وسلوكه وعلاقاته انعكاسات ضرورية لظروفه الاقتصادية ، وأن العامل الاقتصادى هو العامل الوحيد الذى يسير حركة [illegible] الطويل ليس إلا صراعا بينه وبين مطالبه الاقتصادية [illegible] وأن نمو الحياة الإنسانية ـ فردية كانت أو جماعية ـ يتوقف [illegible] على الظروف المادية والاقتصادية ، وأن مقياس حضارة أى مجتمع إنسانى إنما يكون بما يحرزه من تقدم زراعى وصناعى . وأن [illegible] الناحية المادية شرط لتطور الحياة السياسية والعقلية ، وأن الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة : القضية ونقيضها والمركب منهما ، وهذه هى المادية الجدلية ، ومظهرها الاجتماعى « الصراع بين الطبقات » الذى سينتهى ـ بفضل الحتمية التاريخية ـ إلى المجتمع الشيوعى الذى تستولى فيه الدولة على وسائل الإنتاج ، وتحكمه طبقة « البروليتاريا » ـ [illegible] ـ العمالية العريضة فى مواجهة طبقة البورجوازية [illegible] رءوس الأموال .

• يترتب على هذا الموقف من طبيعة « الوجود » [illegible] التام لكل ما ليس ماديا من القيم العليا والمعانى المجردة [illegible] « الدين » ويتأسس هذا الرفض على ما يسمونه بالمنهج [illegible] يلى موقفهم من الدين ، باعتباره القانون الملزم الذى [illegible] ثم من القيم العليا التى تنادى بها الاخلاق المثالية .

الماركسية والدين :

• إن أول ما يلتفت نظر الباحث عن موقف الماركسية من الدين ، هو

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٨٢ .

تفسيرهم لنشأته ، إنهم لا يفسرونه من واقع إيمانهم الكامل بوجود « إله » هو الذى وضع الدين لخدمة الإنسان وتنظيم علاقاته ، لأن من مبادئهم أنه لا وجود إلا للمادة المحسوسة ، وإذا كان « الله » غير محسوس فإذن هو غير موجود ، وعلى هذا فالدين فى نظرهم ، إنما نشأ تحت تأثير الظروف الاقتصادية للانسان وقد ارتبط ظهوره بوقوع أول خلاف دار بين البشر ، بعد أن تجاوز الإنسان المرحلة الشيوعية البدائية ، تلك التى كان يكتفى فيها كل شخص بما يحصل عليه من صيد وقنص ، وعندما اكتشف الإنسان الزراعة تطورت حياته عن ذى قبل ، وفاض دخله على ما يحتاجه . فاستأثر به بعض من الأقوياء نتيجة صراع بينهم وبين غيرهم ، فانقسم المجتمع تبعاً لذلك إلى طبقتين :

إحداها : هى القوية المسيطرة .

والأخرى : هي الضعيفة التى لاحول لها ولا قوة . وهنا لم يجد المسيطرون سوى اختراع « الدين » استرضاء للطبقة المظلومة حتى يمنيهم هـذا الدين ـ بنوع من التخدير المؤقت ـ بحياة أفضل ، ويوهمهم أن ما هم غليه من الظلم ليس إلا ضرباً من الإرادة العليا ، لا يمكن الخروج عليه[1] .

• وهكذا تمضى الماركسية إلى آخر الشوط فى تحليلها للدين ، مدعية أن التأثير الذى يحدثه لدى المؤمنين ـ وغالبيتهم من الجهلة الغير المستنيرين ـ إنما يحجب هؤلاء عن الرؤية الواقعية التى يجب عليهم أن يثوروا من أجلها . إن الأمانى التى يحدثها الدين فى نفوس أتباعه ليست إلا سراباً خادعاً ، والحقيقة أنهم قد أعطوا الدنية من أنفسهم للمستغلين الذين أوهموهم بعملية الجزاء البديل وسيظل هذا الأثر المخدر فى نفوس معتنقيه ، حتى تقدم ثورة « البروليتاريا » للقضاء على الظلم ، البــادى فى الاقطـاع واستغلال رأس المـال ،

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية ص ٢٤٢ .

حينئذ تسقط الأقنعة عن الحقيقة ، ويظهر أن الدين لم يكن إلا سراباً مخدراً .

* هذا هو موقف الماركسية من الدين ، وفيه يظهر أنه عندهم « ظاهرة » اجتماعية ، لها أهدافها الواضحة ، هي خدمة الطبقة العليا ضد الطبقات الكادحة ، كما يظهر أيضاً أن الدين عندهم غير مقصود به دين بعينه ، كما أن عقيدة « الألوهية » في هذا الدين مرفوضة ، وبالضرورة فكل ما يوحى به هذا الدين لا يكون محل تقديس ، لأنه يعادى مبادئهم ، وهم يصرحون بأن الحزب الشيوعي لا يمكن أن يكون محايداً للدين ، لانه يتنافى مع الشيوعية ، كما أن الشيوعية تتنافى معه ، كما يقرر « لينين » في أحد مؤتمرات الشبيبة سنة ١٩٢٠م أن الشيوعين يخرجون على جميع الأخلاق والآداب بمعنى واحد ، وهو المعنى الذى يدين به البرجوازيون إذ يستمدون الأخلاق والآداب من أوامر الإله[1] .

* وما من شك فى أن التقدم الهائل الذى أحرزته العلوم الطبيعية المختلفة والذى عفت فيه على نظريات قديمة فى تفسير الظواهر الكونية بالإضافة إلى غرور الإنسان بهذا التقدم ثم التطبيقات المتعسفة للدين فى كثير من الأحوال ، وبخاصة لدى رجاله فى أغلب العصور . كل هذا هو الذى أوحى إليهم باتخاذ هذا الموقف .

* ولكن الحق الصريح فى هذا المقام أن هذا الذى ذهبت إلية الماركسية من الدين ليس صحيحاً ، سواء فى تفسيرهم لنشأته أو فى بيانهم لطبيعته وبيان أهدافه ومراميه ولم يكن معهم أى دليل يؤيدون به هذا التفسير ، وعلى فرض التسليم بصحة مايذهب إليه جمهور مؤرخى الحضارات من القول بأن الإنسان البدائى قد مر بسلسلة من التطورات حتى تجاوز حياته الأولى ، فان الموازنة

---

(١) د . طارق حجى : الشيوعية والأديان ص ٢٣ .

بين حياته المادية وجانبه الفكرى والروحى مما لا يقبله العقل ، والقول بأن الإنسان كائن مادى تنعكس عليه كل صور الحياة المادية فيه مخاطرة بالإنسان نفسه وفيه إنزال له عن مرتبته الحقيقية التى هو أهل لها ، إن الإنسان صانع للمادة ، بمعنى : أنه المكيف لها والمؤثر فيها ، وهى مسخرة لرقيه وتمدنه ، فكيف يعكس الأمر ويقال إنه صدى لها ؟

ه إن الأديان الصحيحة مواهب إلهية جاءت لخدمة الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طبقته ولونه ، وهى متسقة تماماً — وبخاصة الدين الخاتم وهو الإسلام — مع مطالبه المادية والروحية . ولا يمكن أن يقال فى هذا المقام أكثر من هذا ، ويكفى أن يقال: على أى أساس حكم الماركسيون على الدين بهذا الحكم ؟ إن كان على أساس العاطفة فهو حكم غير مقبول لأن العواطف لا يمكن أن يؤسس عليها أحكام صحيحة ولا أعتقد أن هذا الحكم قائم على الدراسة العلمية المنهجية المحايدة ، لان الامر لو كان كذلك لما انتهوا إلى هذه الاحكام .

ه ثم إن تعميم نظرتهم الى الدين لا يقبل ، مما يدل على أنهم من ذوى المواقف القبلية ، التى تحكم على الاشياء قبل أن تعرفها .

ه والإسلام الحنيف ـ وهو الدين الخاتم والمهيمن ـ فيه كثير من الآيات التى تعارض تماما ما اتهم به الدين من مهادنة الأقوياء على حساب المستضعفين، حتى ليخيل للدارس أن من ضمن مهامه الرئيسية تخليص هؤلاء الضعفاء من ربقة المستغلين ، حفاظا لكرامتهم الإنسانية ، ففى قوله : « وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون »[1] بيان لمهمة الرسالات فى الإصلاح الاجتماعى المؤسس على الإصلاح العقدى والنفسى فهل يصح لنا القول بعد ذلك : ان الماركسية قد ظلمت الاديان السماوية حين حكمت عليها هذا الحكم الخاطىء ، وأن الإسلام برىء من هذا الحكم كل البراءة ؟

---

(١) سورة سبأ آية ٣٤ .

الماركسية والقيم العليا :

* يلزم من موقف الماركسية من الدين أن ترد كل القيم التى يوحى بها ، لم يبق أمامها إلا القيم التى يوحى بها العقل المثالى ، وهذه أيضاً لا وجود لها فى الفلسفة الماركسية ، وذلك بحكم موقفها من المعرفة وطبيعتها ، وموقفها من الإنسان ومركزه من الوجود ، وقد أشرنا من قبل إلى أن معطيات التفكير لديها إنما هي أثر من آثار الكون المادى ، وعلى هذا فالمعنى المجرد والقيمة المطلقة لا وجود لهما أبداً . إن كل الأوصاف التى يوصف بها الإنسان مما تبين علاقاته مع غيره ، ليست أموراً ثابتة، بل إنها أسماء مؤقتة لحالات متغيرة فالأثرة - كوصف - يمكن أن يكون تطبيقها جميلا فى حالة معينة ، كما أن التضحية يمكن أن يكون تطبيقها شراً فى حالة أخرى، والظروف والملابسات هي التى تحدد طبيعة هذه العلاقات ، يقول ماركس « إن الشيوعيين لا يبشرون بأية أخلاقيات على الإطلاق ، لا يضعون للناس الأمر الخلقى : أحبوا بعضكم بعضاً لا تكونوا أنانيين الخ ، إنهم يعرفون تماماً أن الأنانية مثل التضحية هي فى ظل ظروف معينة الشكل الضرورى لصراع الفردمن أجل البقاء[1] .

الضمير :

لا تعترف الماركسية بما عرف لدى المثاليين بالحاسة الخلقية « الضمير » بالمعنى العام الموجود فى الإنسان فى جميع أحواله ، وأنه المراقب لتصرفاته كلها ، وأن وجوده سابق على وجود الأشياء ، وإنما تعترف به كأثر للموقف الراهن لدى صاحبه ، شأنه فى ذلك شأن الوصف الذى يمكن أن يخلع على الفعل ، إنه مرتبط عندهم بمعرفة الطريقة الكلية لحياة إنسان ما ، فى بيئة معينة، وتحت أنظمة خاصة ، فالجمهورى له ضمير يختلف عن ضمير الملكى ، والغنى

---

(١) أوجين كامنكا : الأسس الأخلاقية للماركسية ص ١٦٧ .

له ضمير يختلف عن ضمير الفقير ، والمثقف يختلف في ضميره عن الجاهل .
وما ينطبق على الضمير ينطبق بالتالي على كل التصورات والأفكار الإنسانية،
يقول « ماركس » و « انجلز » في البيان الشيوعي : هل الأمر يحتاج إلى
حدس عميق لاستيعاب أن أفكار الإنسان وآراءه وتصوراته ووعيه ، إنما
تتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي ، وفي علاقاته الاجتماعية وفي
حياته الاجتماعية ؟ على أي شيء آخر يبرهن تاريخ الفكر، سوى أن الإنتاج
العقلي إنما يغير طبيعته بالنسبة للتغير الذي يطرأ على الانتاج المادي ؟ الأفكار
السائدة في كل عصر كانت دائماً الأفكار الخاصة بالطبقة الحاكمة في هذا
العصر ، وعندما يتحدث الناس عن الأفكار التي تحدث الثورة للمجتمع ، إنما
لا يفعلون شيئاً سوى التعبير عن أنه في المجتمع القديم إنما تخلق عناصر المجتمع
الجديد ، وأن تحلل الأفكار القديمة ، إنما يتمشى حتى مع تحلل الظروف
القديمة للوجود[1] » .

وجوه الشبه والخلاف بين الماركسية والماديين الآخرين :

* تتفق الماركسية مع كل المذاهب المادية في رفض الوجود المثالي ،
وبالضرورة رفض القيم المثالية ، ولكن يعيبون على من سواهم أنهم لم يفهموا
نشأة العلاقات وبالتالي منشأ القيم النسبية التي تحكم الانسان في الظروف
المتغيرة ، إن الوضعيين يعترفون بأن هذه القيم من خلق العقل الجمعي ، وليست
معنى مثاليا موجوداً من قبل ، ويمكن أن يقاس على موقفهم هذا موقف
جميع الحسيين الذين يفسرون الدوافع وراء تصرفاتهم بغير الدافع الاقتصادي.
إنهم يرون أن أي تفسير يخالف العامل الاقتصادي كدافع مؤثر في سلوك
الأفراد ، لا يكون تفسيراً مقبولا ويتخذ « لينين » من فلسفة « فويرباخ »
مثله في هذا المقام .

(١) نفس المرجع،ص ١٦٨ .

• وإذا كانت المجتمعات تتألف من طبقات ، لكل منها قيمها الخاصة بها تحددها ظروفها الاقتصادية وإذ أردنا أن نقارن بين قيم هذه الطبقات ، فانه يظهر أن ما تتمسك به الطبقة العاملة « البروليتاريا » هو أعلى القيم ، وأن أخلاقها هي أسمى الأخلاق لأنها أخلاق الطبقة الصاعدة صانعة المستقبل.

من الوجهة التطبيقية :

* بناء على تفسير الماركسية للقيم ، وأنها تتفاوت بتفاوت الطبقات ، يرى دعاتها أن وصف الأفعال والتصرفات بالخير أو الشر ليس راجعاً إلى معنى ذاتي في الفعل نفسه بل إلى الظروف التي حدث فيها، فمثلا في ظل النظام الرسمالي تكون السرقة شراً . وما ذلك إلا لأنها اعتداء على حقوق أصحاب رءوس الأموال ، في حين أن هذا الفعل نفسه في ظل النظام الشيوعي ليس كذلك ، لأن الملكية عامة وليست خاصة ، ويمكن أن يقاس على هذا كل تصرفات الإنسان ، والوسيلة الوحيدة الى قيام حياة لا صراع فيها هي : اسقاط الامور الذاتية ، واحلال « الشيوعية » محلها ، هنالك يصح قيام المعاني الأخلاقية الخالصة ، لأنها ستكون صدى لأحوال اقتصادية متماثلة في كل المجتمعات البشرية[1] .

نقـــد :

* الحق أن خير ما يمكن أن يقال في هذا المقام ، أن نردد مع « برتراند رسل » نقده الذي توجه به إلى الماركسية ، ونحسبه أنه أصاب بناءها في الصميم ، ذلك لأنها أقامت الفكر على المادة ، وأرجعت كل تصرفات الإنسان إلى عامل واحد ، هو العامل الاقتصادي ، وفي هذا تحكم ظاهر من جهة ، وتفسير للمسألة على غير وجهها الصحيح من جهة أخرى ، يقرر هذا

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٢٨٨ .

الفيلسوف أن التغيرات التي تلحق بأدوات الإنتاج ترتد رأساً إلى أسباب ذات طبيعة عقلية ، تتمثل في كشوف العلم ومخترعاته ، واستقراء التاريخ لا يؤيد أبداً أن هذه الكشوف تنشأ عن الأوضاع الاقتصادية[1] .

* حقا !! أي عقل يستسيغ أن يكون الأدنى – وهو العوامل الاقتصادية المادية – في بناء النظرية الماركسية مؤثراً في الأعلى بما فيه الفكر ومعطياته والعلاقات السلوكية ؟ إن الماركسية حين تصورت بناء نظرية « هيجل » على أنها مقلوبة الوضع ، لم يكن تصورها صحيحا ، وإذن فصميم نظريتهم مهترىء في نظر العقل ، وإلا فهل يستطيع أن ينكر أحد من أساطين الماركسية وفلاسفتها أن التقدم الهائل الذي أحرزته البلاد الشيوعية – وروسيا على وجه أخص – بل ما وصل إليه العلم في كل مكان في حياتنا المعاصرة ، يرجع أساساً الى عقلية الإنسان ومطامحه؟ وهل ينكر أحد كذلك أن تأثير الإنسان في الكون من حوله ليس الا تحقيقاً لمطلب اقتنع به قبلا ؟ ، اننا لا نقول كما قال « ماوتس تونج » في صيغة مخففة وملطفة من موقف الماركسية : ان الأفكار النظرية وعلاقات الإنتاج والبناء العلوى قد يلعب في بعض الحالات الدور الأساسي الحاسم في تطور التاريخ » ولكنا نقول : إن الإنسان بمواهبه هو الذي يتحكم في المادة وبالتالي يمكن أن يحدد لنفسه من الضوابط السلوكية ما يحفظ عليه إنسانيته ، لا من حيث كونه فرداً أو عضواً في جماعة ، بل من حيث كونه إنساناً .

* نعم !! لقد فطن نقاد الماركسية الى أن « ماركس » قد وضع النظرية أولا ثم أخذ يبحث لها عن أدلة تعضدها ، فهل يؤخذ من هذا أن الفكر سابق على آثاره ، وأن في هذا الموقف ما يصيب النظرية في صميمها ؟

---

(١) نفس المرجع ص ٢٩٠ .

٢ - البرجماتية

طبيعة العقلية الأمريكية :

ه الدارس لهذه المسألة يلاحظ أن العقلية الأمريكية — وهى أوربية مهاجرة — تميل إلى العمل أكثر من ميلها إلى التنظير ، وقد تأكد هذا فى الحياة الحديثة والمعاصرة ، تحت تأثير الخلافات الحادة بين المفكرين فى كل مسألة يتعرضون لها، تبعاً لاختلاف منطلقاتهم، إنه فى وسط الأفكار المتصارعة لايستبين الحق إلا بوضع معيار ثابت يمكن أن يكون ماثلا للعيان ، ويكون هذا المعيار مقياساً لاختبار كل الآراء والأفكار، بل حتى المعتقدات . إن المثاليين حين يرون أن معيار الحقيقة هو كونها حقاً فى نفسها أشبه مايكونون — والحالة هذه — يستدل على الدعوى بالدعوى ذاتها ، فأى معيار بعد ذلك يبقى لتقاس به أفعالنا وأفكارنا ؟ هل هو التجربة فى حد ذاتها كمنهج لتمحيص الحقائق ؟ إن الفكر الحديث فى مجموعه ، لاينتظر شيئاً وراء أحد الاحتمالين : الحقيقة الثابتة فى ذاتها هى المقياس ، وأن على العقل أن يدرك ذلك . أو أن التجربة هى التى توضح ماعليه الأفكار والأشياء من حق أو باطل . وكلا المنهجين يحكم على الأشياء من خلال مبادئها .

غير أن طبيعة التفكير قد أخذت اتجاهاً جديداً لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وجد له أنصار كثيرون قبل مطالع هذا القرن ، فصادف هذا الاتجاه الجديد هوى فى نفوس بعض المفكرين الأمريكيين ذلك لأنه لايقيس الأفعال بمبادئها ، بل بنتائجها المترتبة عليها . وقد قوى هذا الاتجاه عند أنصار الفلسفة البراجماتية ، وعلى رأسهم الفيلسوف وعالم النفس المعاصر « وليم جيمس » ولما

كان هذا المفكر أعظم من وطد أركان هذه الفلسفة فإننا سندرس مذهبه الأخلاقي كمثل مخلص لهذا الاتجاه الفلسفي .

الوجود الكوني في رأي وليم جيمس كمدخل للمذهب الأخلاقي :

• نظر هذا المفكر إلى الوجود نظرة تخالف ماذهب إليه كثير من المفكرين المثاليين قبله ، ذلك لأنهم نظروا إليه على اعتبار أنه نظام أزلي ثابت ، أهم مظاهره هي « الوحدة » يعنون بذلك : أن الوجود وإن بدى في ظاهره كثيراً متنوعاً إلا أن جوهره واحد ، وهذا يستلزم بالضرورة أن يكون نظاماً تام التكوين والخلق، إنه عالم جامد غير قابل للزيادة أو النقص.

• وخير من تمسك بهذه النظرة إلى الوجود الكوني هو « سبينوزا » و « ليبنتز » فلم يأخذا بالثنائية الديكارتية على الرغم من إخلاصهما لمذهب « ديكارت » فقرر الأول القول بوحدة الوجود ، وأنه ينبثق عن جوهر واحد بسيط ، وقرر الثاني أن النفس أو « المونادا » جوهر بسيط كذلك ، وهي العنصر الحقيقي للأشياء . ويترتب على هذا المذهب أن يكون العالم الماثل للعيان هو أفضل العوالم الممكنة ، وأنه يسير في نظامه حسب حتمية متسلطة على كل الأفعال والأحداث ، إنسانية كانت أو كونية .

• أما « وليم جيمس » فلم يرقه هذا الموقف ، إنه يحس بشعور عميق إزاء كل كائن متحرك ، فكان لشعوره هذا فضل كبير في الخصائص التي يمتاز بها مذهبه الفلسفي ، وذلك كالطرافة التي نجدها في قوله بوجود الكثرة في الكون ، وقوله كذلك بفردية الكائنات واستقلالها وحريتها ، وقد تأثر هنا إلى حد ما بالفيلسوف الفرنسي « رينوفييه » الذي انتصر لمذهب الاختيار على المذهب العلمي الجبري[1] .

---

(١) وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ١٦٢ .

• وقد ساعده على هذا التصور تعمقه في دراسة النفس الإنسانية وعملية الشعور ، فهو عنده ساحة غاصة بموضوعات متعدده ماثلة أمام العقل ، والعقل يختار من بين هذه الموضوعات — تحت تأثير عوامل وجدانية — بعضها ويترك بعضها الآخر ، ثم يضع تلك التى وقع عليها اختياره موضع الانتباه ، وبهذا المعنى ينتزع كل عقل أو كل شعور ، صورة للعالم خاصة به دون غيره ، من بين سحب متراكمة من ذرات متحركة فى فضاء متصل لانهاية له[1] . هذه هى وجهة نظر « جيمس » الكونية .

• ولاشك فى أن هذه الفكرة تشاكل إلى حد كبير ماذهب إليه السوفسطائيون من الزعم بأن الوجود ليس إلا الإحساس والشعور بما ينعكس على النفس العارفة من العالم الحس ، وليست هناك حقيقة ثابتة خارج دائرة الشعور .

الموقف الأخلاقى :

• إذا كان الوجود على الشاكلة التى تصورها المثاليون ، وهى سيره حسب نظام واحد حتمى ، فما هو المسوغ الذى يجعلنا نحكم على أفعالنا حكما أخلاقياً صحيحاً ؟ إن الإنسان منا إذا كان خاضعاً فى تصرفاته كلها للجبرية الكونية فأين اختياره الذى تتأسس عليه أخلاقنا ؟ ثم كيف يكون هناك تمييز — فى هذه الحالة — بين ماهو خير وماهو شر ، وبين ماهو حق وماهو باطل ؟ إلى آخر المتقابلات المعروفة ، التى يشكل أحد طرفيها حد الفضائل والطرف الاخر حد الرذائل .

• إن القول بالجبرية الكونية فى نظر « وليم جيمس » ينزع من الإنسان أهم حافز يشده نحو النضال فى هذه الحياة ، ثم ماقيمة السعى فى هذه

---

(1) نفس المرجع ص ١٦٣ .

الحياة مادامت جميع الجهود لاتأتى بجديد ؛ فكل ما سيحدث سيكون وفقاً لخطة مرسومة شئنا ذلك أم أبينا ، والوجود على هذا لايعدو أن يكون مسلاة أو ملهاة ، نحن فيها دمى يحركها الطاقى ، ويعبث بها على هواه . إن كل هذه التصورات ليس لها فى الحقيقة — كما يرى جيمس — إلا نتيجة واحدة هى : شل إرادة الإنسان وتثبيط همته[1].

• ولما كان الإنسان فى طبيعته ليس كذلك ، فإن كل تصور يقعد به عن الاستقلال التام لايكون تصوراً صحيحاً ، إن العالم فيه من الكثرة والتعدد مايمكن معه أن يرضى كل مطامح الإنسان ومطالبه ، وبهذا ينال كل سعادته ، أما سعيه فى ظل التصور المخالف للانسان والكون فهو سعى لارجاء منه فى التجديد . إن الإنسان منا تقوم فى نفسه دوافع قوية لكى يستشرف المستقبل على غير مايوحى به الماضى والحاضر ، ولن يتأتى ذلك منه إلا إذا كان عنده إمكانية للتغيير ، وفى الكون إمكانية القبول والانفعال . وليس أدل على صحة هذه الرؤية — عند جيمس — من أن حياة الإنسان سلسلة من التطورات المستمرة ، فإذن هو الذى يصنع حياته بالطريقة التى تروقه ، لأن حريته مكفولة ، والكون من حوله متسع لكل تجاربه وتأملاته . إن هذا كله يعطينا الحق فى أن نقول : إن العالم يمكن أن يكون أفضل مما هو عليه الآن . وليس ذلك أمراً تصورياً مجرداً فحسب ، بل إنه إمكان يقبل التطبيق ، ويضمن هذا الإمكان أمران :

• أولا : أننا متأهبون بما اجتمع لنا من مثل عليا للنضال من أجل تحقيقها ، ويقتضينا هذا أن نتدخل تدخلا فعالا فى مصير العالم .

---

(١) د. محمد فتحى الشنيطى : وليم جيمس ص ٥٦ .

ثانياً : أن هذا العالم ليس كتلة نهائية صارمة ، وإنما هو جماع من عناصر مستقلة ، بحيث لا يمنعنا مانع من أن نعزل جانبا ما يتراءى لنا أنه شر ، ونتشبث بما نراه خيراً[1] .

* يظهر مما سبق أن « جيمس » يؤسس موقفه الأخلاقي على نظرته إلى الوجود وإلى طبيعة الانسان ، وقد أمدته التجارب المباشرة والتأملات الدقيقة بعناصر كثيرة دعمت هذا الموقف. والأخلاق عنده هي أخلاق البطولة والكفاح ، والدور المنوط بالانسان أداؤه في هذه الحياة لا يمكن أن يكون دور مشاهد سلبي في عالم لا يملك إزاءه أن يفعل شيئاً ، وإنما دوره الأول أن يثبت وجوده ويعزز كيانه في عالم معقد متشابك تصطرع فيه قوى متعددة متباينة[2] .

* لقد كتب « جيمس » في هذا المقام صفحات ممتازة في كتابه « إرادة الاعتقاد » تحت عنوان : الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية ، أعلا فيه من قدر الانسان ومطامحه، حتى ليخيل للقارىء أنه بهذه الكتابة قد جاوز الطبيعة الانسانية المعتدلة .

مقياس الحق والخير :

* من المبادىء الهامة في المذهب الفلسفي عند جيمس والبراجماتية عموما أن الآراء والأعمال لا تقاس بمبادئها . بل بالنتائج المترتبة عليها ، لقد جاء في مقال كتبه « تشارلس بيرس » — وهو الذى تأثر به « جيمس » إلى حد كبير — بعنوان « كيف نوضح أفكارنا » : إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج

---

(1) المرجع السابق ص ١٨١ .

(2) نفس المرجع ص ١٨٢ .

عن هذا الموضوع من آثار عملية . ومعيار الحق في القول والخير في الفعل هو العمل المنتج لا الحكم العقلي[1] . وبناء على هذا يتبين لنا أن النظرية من حيث كونها كذلك أيا كان لونها ومهما كانت طبيعتها ، لا يحكم عليها من حيث اتساقها في ذاتها ، بل بما يترتب عليها من نتائج ، فالمذاهب الأخلاقية الفلسفية التي أشبعت غرور أصحابها بما أنتجته من نظريات كثيرة ، تظل عديمة القيمة ما لم تظهر لها في السلوك العملي ما يدل على قيمتها . وبهذا المعيار يمكن عزل كل المذاهب التي تتشبث بأن الحكم على الأفعال ينبغي أن ينصب على مبادئها وهي النوايا والمقاصد .

* والحق أن موقف البراجماتية هنا موقف متشدد ، لأنه حين يقصر الحكم على نتائج الآراء والأفعال ، ضاربا صفحا عن النوايا والمقاصد ، إنما يلغي من الإنسان نفسه جانبا مهما ، هو التحديد القبلي للاراء والأفعال ، إن الإنسان منا - في حالاته السوية - يخطط لأفعاله قبل أن يخرجها ، ويكون متصوراً - مع التفاوت - لنتائجها ، وليس التخطيط والانتهاء منه إلى التنفيذ إلا ضربا من القصد الواعي ، حتى ولو جاءت النتائج على خلاف المتوقع . إننا حين نلغي جانب القصد من الفعل ، ننظر إلى الوقائع المادية فحسب ، والإنسان ليس كذلك ، إن الانقلاب الذي أحدثته « البراجماتية » من نقل الحكم على الأفعال والأراء من مقاصدها إلى نتائجها لهو خطر على الإنسان نفسه ، ثم إنه من ناحية أخرى لا يتمشى مع طبيعة المذهب ، ذلك لأنهم يعلون كثيراً من شأن التجربة ، وإذا كان من المعلوم أن التجارب لا تكون كلها ذات نتائج حاسمة ما لم تتكرر كثيراً ، وفي حالات غير متشابهة ، فان عمل المجرب الذي لم تنجح تجربته يصبح - بهذا المعيار - لا قيمة له . على الرغم مما قد يكون متوافراً له من الضمانات الكثيرة .

---

(1) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص٣٩٦ .

• ويظهر أن « وليم جيمس » حين حدد مبدأه هذا أراد أن يقدم البراجماتية على أنها نظرية فى ماهية الحقيقة ، ومنهج لحسم الخلافات الفلسفية ، ولكن أنى له ذلك ، ونظريته نفسها لم تسلم له .

• وعلى كل حال فيبدو هذا المذهب ذا رؤية مخالفة للاتجاهات السابقة فى دراسة الأخلاق ، وفيه من تكبيل الإنسان بما يقع على عاتقه من مسئولية التغيير والاصلاح الشيء الكثير ، فهل طبيعته تحتمل ذلك ؟ أعتقد أنه موقف مبالغ فيه كما ذكرنا من قبل .

٣ - الوجودية

المنطلق الفلسفى :

المنطلق الفلسفى لأى مذهب فكرى يحدد الأبعاد التى يهدف إليها والنتائج التى يؤمن بها ، وغالبا مايمكننا أن نحكم على أى اتجاه فلسفى حكماً يكاد يكون صادقا إذا اهتدينا إلى نقطة البدء فى هـــذا المذهب ، تلك التى ينطلق منها إلى تحقيق ما يريد أن يجعله غاية تفلسفه .

* وأول ما يمكن أن يعثر عليه الباحث فى الفلسفة الوجودية هو منطلقها الأساس ، وهو أن الإنسان ينبغى أن يتخذ من نفسه محوراً لتفكيره ، وإذا كانت هذه النقطة مسألة تتصل بمجال المعرفة والتفـكير ، فان فى بناء هذه المدرسة ما يبين عن موقفها من قضية « الوجود » فهو عند أصحابها بالنسبة للانسان سابق على الماهية ، أى أن كيانه المادى المتحقق فى عالم العيان والواقع لم يكن صورة لنموذج موجود قبلا ، حسب ما يرى أصحاب الماهيات المجردة ، ويبدو أن إيغال « هيجل » فى مطلقه قد أحدث رد فعل قوى عن هؤلاء ومن وافقهم من أصحاب الاتجاه المادى .

* وفـكرة اتخاذ الإنسان محوراً للتفكير من حيث هو كائن موجود ، دون الانعطاف نحو تحليل ما هيته المجردة ، ليست أمرا تنفرد به الوجودية وحدها ، فقد سبقها إلى ذلك كثير من الفلاسفة ، مثل سقراط وأفلاطون والقديس أوغسطين وبسكال[1] ، ولكن هؤلاء كانوا جميعاً يؤمنون بأن

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٣ .

وراء « إنية » الإنسان الظاهرة . والتي ينبغي أن تكون محوراً لتفكيره ، معاني مجردة تشكل ماهيته ، التي تعبر عنها أفراده . في حين أن الوجودية ترفض المعنى الميتافيزيقي للانسان ، وتنظر إليه من خلال وجوده الواقعي ، البعيد عن كل معنى أو وصف جامع يمكن أن ينطبق عليه في جميع حالاته ، إنها لا تؤمن بما وراء « الإنيات » البادية في عالم الواقع ، والذي هو بالنسبة لها نهاية المطاف ، من ثم ينصب التفكير عندهم على وصف الظواهر للانسان « الشخص » لأنهم إذا كانوا قد أسقطوا المعنى الكلي الجامع « الإنسان » الذي هو نوع أفراده ، فانه طبقا لهذا المبدأ لا يراد به إلا كل فرد على حده .

* ومع اتفاق الوجوديين على هاتين النقطتين السابقتين ، إلا أنهم يختلفون في نقطتين أخريين ، إحداهما خاصة بالمعرفة والثانية خاصة بتفسير الإنسان ، فأما النقطة الأولى فان بعضهم يذهب فيها مذهب التصوريين ، بحيث لا يجعل فرقاً بين العالم الخارجي وعالم الإنسان الداخلي وحجتهم في ذلك أن كل ظاهرة طبيعية هي في نفس الوقت ظاهرة نفسية . وأن وجودها قائم في كونها حالة نفسية ، بينما يذهب بعض آخر إلى أن الظاهرة الطبيعية يقارنها في الوجدان شعور بالخارجية ، فيميز بين المجالين ، ويحاول تبرير موضوعية المعرفة .

* وأما النقطة الثانية فان بعضهم ينظر إلى الإنسان من حيث كونه كائنا عظيما طموحاً إلى تحقيق مثل أعلى بفضل ما زود به من العقل والتفكير ، والإنسان في تفسير هؤلاء لابد أن ينتهي إلى الإيمان ، وبعض آخر ينظر إلى الإنسان بمنظار قاتم ، فيراه بشعا أنانيا لا يعيش إلا لأهوائه ورذائله . وهذا التصور ينتهي به إلى الإلحاد[1] .

---

(١) نفس المرجع ص٤٣٤ . ومن أنصار الاتجاه الأول الفيلسوف الدانماركي « كيركجارد » ومن أنصار الاتجاه الثاني الفيلسوف الفرنسي « جان بول سارتر »

* تلكم هي الوجودية بجناحيها ، ويكاد الاتجاه الثانى منهما يطغى على سواه ، وذلك بفضل ماقيض له من مدافعين ، وعلى رأسهم « سارتر » يضاف إلى ذلك أن إنسان العصر فى الغرب قد سئم الأفكار المكررة والتقليدية ، بفضل تقدمه الهائل فى العلوم والتقنية ، وهو يميل إلى اعتناق كل جديد، وقد لاينبهه إلى خطورة هذا المنهج إلا اصطدامه بما يعيد إليه توازنه ، ويعود به إلى إنسانيته الحقيقية .

الموقف الأخلاقى :

ه يمكن بيان هذا الموقف لدى الوجودية بوجهين :

١ ــ الوجه الأول : موقفهم من المذاهب الأخلاقية السابقة .

٢ ــ الوجه الثانى : مذهبهم الأخلاقى الذى يعتنقونه .

ه فأما عن الوجه الأول ، فانهم يرفضون كل المذاهب الأخلاقية التى تأخذ هذا الاسم ، لان المذهبية تعنى : الإطار المحدد للسلوك الذى يمكن أن ينزل على مبادئه مجموعة من الأفراد ، وهذا يتنافى فى نظرهم مع «الذاتية» أو «الإنية» يستوى فى ذلك أن يكون المذهب وضعاً إلهياً أو من صنع جماعة من المفكرين ، أو حتى من صنع مفكر واحد يريد أن يلزم به الآخرين، من ثم رأينا أصحاب هذا الإتجاه يحملون على كل المذاهب الأخلاقية ممثلة فى أصحاب الاتجاه الوضعى على اعتبار أنهم أقرب المفكرين إليهم وتجمعهم دولة واحدة هى فرنسا إنهم يدعون أن الوضعيين ــ أصحاب النزعات الاجتماعية ــ يحاولون أن يوفروا على إنسان العصر الحديث مشقة الاختيار ، متغافلين أو جاهلين أن يكون فى السلوك الإنسانى لحظة فردية تتوقف على قرار الذات نفسها ، إن أى مذهب ــ بناء على هذا التحليل ــ ينسى أو يتناسى أن المشكلة الأخلاقية فى صميمها مشكلة شخصية بحتة ، تقوم على ضرورة الاختيار التى لامندوحة عنها[١] .

---

(١) د. زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ٧٩ .

• وأما عن الوجه الثاني وهو الجانب البنائي في الأخلاق الوجودية ، فإنه يقوم في نظرهم على مبدأين : مبدأ الإلحاد ومبدأ الحرية الإنسانية . والمبدأ الأول لا يسمحون فيه لغيرهم أن يناقشه على اعتبار أن هذا أمر باطن لا يخضع لمعطيات العقل ، وينشأ المبدأ الثاني بالضرورة من المبدأ الأول ، لأنه متى صح — في نظرهم — الرفض التام لعقيدة الألوهية ، التي ترسم الطريق السوي لمن يؤمن بها ، ومتى صح — في نظرهم أيضاً — أن المذهبية ضرب من القيد على حرية الإنسان ، لم يبق حينئذ إلا القول بأن الإنسان من حيث هو فرد إنما يصنع وجوده بنفسه ، وهو الذي يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء ، وأنه محكوم عليه في كل لحظة أن يجدد وجوده ، وبالجملة كما يقول سارتر : « لما الإنسان إلا ما يصنع نفسه ومايريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود[1] » وغاية هذا الاتجاه — كما يزعم — إنقاذ حرية الإنسان من الجبرية التي وضعته فيها القوالب التقليدية ، دينية كانت أو مذاهب وضعية ، وفي نفس الوقت يعطي للانسان « الفرد » معنى التفاؤل ، والقيمة الذاتية ، لأن مصيره مصنوع بيده هو ، وليس أمراً آتياً له من الخارج .

• إن الوجوديين يزعمون أن الفرد في ظل أي نظام أخلاقي سابق لا يكون مختارا مهما كان هذا المذهب سامياً ، لأن المذهبية هنا تدعى وحدة الطبائع البشرية ، حتى يمكن أن ينزل على مبادئها الكثيرون . ولما كانت طبائعنا تختلف باختلاف الأفراد ، فان التمذهب ليس إلا « الحتمية » بكل ماتحمل من استرقاق للفرد ، وإن المحاولات التي يقوم بها بعض المفكرين ، من أجل صبغ الأخلاق بالصبغة العلمية ليست سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الحتمية » الصارمة التي تجعل الفرد خاضعاً لمصير سابق ، بحجة أنه لا خلاص للفرد إلا بالاندماج في نظام علوي يضمن له السلامة الخلقية[2] .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٥ .
(٢) المشكلة الخلقية ص ٨٠ :

• وحين يؤكد الوجوديون صحة موقفهم هذا ، يدعون فى نفس الوقت أن كل المذاهب الأخرى تحاول الهروب من المشكلة الحقيقية للأخلاق ،حين تنظر إلى الإنسان من خلال وجوده الغائب « هو » أى الكائن الغيبى المندثر فى الجماعة ، وأما الإنسان الحقيقى الذى ينبغى أن يكون محلا للدراسة فهو الحاضر « الأنا » ، وفى هذا تأكيد « للذات» وكونها محوراً لتفكير الانسان له مايبرره ، لأنه الانسان الحاضر ، الماثل أمام العيان ، وليس هو الانسان الغائب المتمثل فى المجموع،وهذا الموقف مرتبط بمنطلقهم الفلسفى أشد الارتباط لأنهم – كما ذكرنا من قبل – لايقرون بوجود عالم المعانى .

• ولو سألت الوجودى : كيف تؤمن بالذاتية مع أن الانسان مدنى بطبعه لايتصور له وجود منفرد ، بل لابد أن يكون مع غيره من بنى جنسه ؟ لأجابك بأنه لاينكر مدنية الإنسان وأنه اجتماعى بالطبع ، ولكنه يرى أن الجماعية بكل صورها وأشكالها لاتنفى أن الفرد حين يرجع إلى ذاته ولو للحظة خاطفة ، إنما يستوحى منها فى هذه الومضة كل مطالبه الذاتية ، إنها بالنسبة له تشكل نوعاً من الاستحضار التاريخى والمستقبلى لحياته كلها ، وتبدو أمامه المشكلة الأخلاقية بكل أبعادها فى تلك اللحظة القصيرة ، وأن عليه أن يجد لها مخرجا ، وليس المخرج هنا مخرجا عقلياً ، بل هو مخرج وجودى يرتبط بامكانية الحياة نفسها ، لأن عليه أن يلتمس لجسمه ونفسه فرصة مستقبلة ، يخاطر فيها بتحقيق ذاته ، واثقاً من أنه لابد من أن يوجد ، على الرغم من كثافة وجوده الواقعى ، وتناقض مطالبه الباطنية[1] .

• وإذن فالمشكلة الخلقية فى الفلسفة الوجودية مشكلة شخصية بحتة ، ويبدو أنهم فى هذا المقام يركزون كثيراً على الحالات النفسية للانسان ، على

---

(١) نفس المرجع ص ٨٢ .

إعتبار أن الشكل الخارجي للسلوك ، ليس إلا صورة لواقعة النفس ، وهذا كلام يعنى بالجانب التحليلي ويغفل الجانب الارادي لديه . حقاً نحن لا ننكر أن عالم الاخلاق مهما سمت مبادئه وأن عالم الاجتماع مهما برع في تحليل الظواهر ، لا يستطيع أي منهما أن يصل إلى حقيقة المشكلة التي يعاني منها إنسان ما ، إنه لا يحس بها إلا صاحبها ، ولكن الوجوديين يقفون عند هذا الحد ويغفلون جانب التوجيه الذي يمكن أن يقدم خبرة تفيد في الموقف الراهن . وزعمهم بأن كل فرد يحمل في ذاته طابعاً خاصا زعم باطل ، فهناك كثير من المواقف والحالات المتشابهة، كما أن هناك حداً أدنى لاتساق الطبيعة الانسانية ووجودها في كل الافراد بهذا القدر المتماثل ، ولو أن نظرتهم هذه قامت على أساس علمي لما استطعنا أن نردها ، ولكنها رؤى تعطي للانسان صورة على غير صورته الحقيقية ، ففي الوقت الذي ترى فيه أنه المسئول الوحيد عن رسم سلوكه بحرية تامة ، تعلي مافيه من مطالب مادية ، ناسية أن تحقيقها في إطار الحرية الممنوحة له يتعارض تماماً مع المفهوم الحقيقي للحرية ، لانها في أدق معانيها لا تتصور إلا على نحو من الانضباط ، حدوده حريات الآخرين .

ه ومفهوم الحرية عند الفيلسوف الوجودي يأخذ معنى مغايرا لمفهومها العام ، فليست في نظره جاهزة قبلا ، أو أمراً معدا يمارس الانسان علاقاته في ضوئه ، بل يرون أنها كسب يحصل عليه الانسان كل يوم ، دون أن يستحيل هذا الكسب إلى رصيد يمكن أن يكون شيئاً ثابتاً ، وهذا يؤدي بالضرورة في نظر الوجودي إلى أن تظل الحرية ناقصة ، وكلما أمعن الانسان في الزيادة فيها شعر بقيمتها ، وتظل هذه القيمة محل تقدير طالما كانت هذه الحرية مفتوحة .

ه والتعبير بالحرية المفتوحة في الأخلاق الوجودية يعني : الرفض التام لما يمكن أن يسمى بالقاعدة أو المبدأ أو القانون ، لأن طبيعة الأخلاق الفردية لا تقبل أي « تقنين » من خارج الذات ، وإذا صحت فكرة التقنين هذه في

ظل الأخلاق الاجتماعية ، فهي بالضرورة لا تصح مع ما يخالفها . ولعل أشنع تعبير تستعمله الفلسفة الوجودية هنا ، هو رؤيتها للمبادىء الخلقية التي تنتظم جماعة ما ، على أنها أخلاق «القطيع» وهو تعبير له دلالته الخطيرة ، فلا يطلق هـذا اللفظ إلا على السوائم التي لا تملك إلا الخضوع لرعاتها ، يقول «جو سدوروف» في كتابه عن الأخلاق الوجودية : «وإذن فقد يكون في وسعنا أن نقول إن القانون أو التشريع لا يحل المشكلة الخلقية ، على الرغم من كل تلك الضمانات الخارجية التي قد يكفلها لسلامة المجتمع ، والسبب في ذلك راجع إلى أن المشكلة الخلقية تفلت بطبيعتها من كل تحديد خارجي أو من كل حتمية اجتماعية ، فهي لابد أن تظل قائمة على أشدها حتى حين تتوافر إطاعة القـانون ، ومسايرة «القطيع» ومطابقة السـلوك الخارجي لمعايير الحيـاة الجمعية»[1] .

* وبناء على هذا الموقف لا يكون لفيلسوف الأخلاق سوى دور الموقظ أو المنبه للانسان إلى حقيقة ذاته وإشعاره بحالته الوجودية الخاصة ، ومع ذلك فلا يمكن أن يفرض أي حل لمشكلة الإنسان الأخلاقية ، إن لسان حاله ينبغي أن يقف عند قوله : اعرف مشكلتك بنفسك وافترض حلها بالطريقة التي تروقك ، وغاية ما يمكن أن يكون له من موقف إيجابي في هـذا الموقف هو أن يثير في نفس صاحب المشكلة من الوعي ما يبصره بحقيقة مشكلاته ، ويظل الاختيار للذات ، حتى لا تـكون قابلة لأية حلول خارجية ، وبالتالي تفقد معنى وجودها الحقيقي .

آثار هذا المذهب :

* حين يزعم الوجوديون أن المشكلة الأخلاقية مسألة ذاتية بحتة ، إنما

---

(١) نقلا عن : المشكلة الخلقية ص ٨٥ .

يرعون الإنسان من صميم حياته الاجتماعية ، وكأن الإنسان « الفرد » فى ظل هذا التحليل يعيش وحده بعيداً عن بنى جلدته ، وهـذا مما لا يسلم لهم ، وهم أنفسهم لا يسلمون به كما سبق أن ذكرنا ، وإذن فالظاهرة الأخلاقية ظاهرة اجتماعية ، ومبدأ الحرية الذى يؤسسون عليه نظرتهم إلى الأخلاق لا يظهر إلا فى إطار الحياة الاجتماعية ، وكون الإنسان « الفرد » مسئولا عن تصرفاته لا ينفى أن لها انعكاسات اجتماعية ، وهذا ما يجعل « حريتهم » أمراً مزعوماً ، إذ المطالب الاجتماعية تحد من تلك الحرية ، وكون الاجتماع مسألة ضرورة فى نظرهم ، وفى نفس الوقت له مطالبه التى بها يتحقق ، يتهاوى حينئذ هذا المبدأ .

لقد عبر أرسطو عن الطبيعة الإنسانية حين قال: « إن ذلك الذى يعجز عن الحياة فى المجتمع ، أو الذى لا يشعر بالحاجة إلى مثل هـذه الحياة لأنه مكتف بذاته ، لابد أن يكون إما وحشا وإما إلهاً » .

* يبدو – حينئذ – التناقض فى اعتراف الوجودية بالضرورة الإجتماعية للانسان مع التمسك بمبدأ حريته الكاملة التى تشكل موقفه الأخلاقى . وإذا كانت الحياة الاجتماعية أقوى الحدين المتناقضين فانه لا يبقى للحد الضعيف سوى الاسم . ويمكن أن يقال بعد ذلك : إن دعاة الوجودية يبدو فى كلامهم الاعلاء من قيمة الإنسان « الفرد » من ثم نراهم يجددون النزعة الإنسانية للانسان على اعتبار أنه مقياس ذاته ، وخالق وجوده . ولكن الواقع يصطدم مع ما يذهبون إليه ، فالإنسان « الفرد » لم يأخذ هـذا الوصف على سبيل الاستئثار بل يشاركه فيه غيره من الإفراد ، إذن هو وصف جامع ، وهو معنى كلى ينطبق على كل الأفراد وبين الفرد وغيره ينبغى أن تقوم العلاقة على أساس من الشعور التام بهذه الغيرية وتتحدد القيمة الأخلاقية للسلوك الإنسانى بقدر مراعاة هذه العلاقة ، ومهما أنكرها هؤلاء فهى واقعة بحكم طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ، لا من حيث هو فرد له حالات عارضة .

• ثم إن الآثار التي يمكن أن تنتج عن تلك الرؤية الأنانية ليست لصالح الإنسان الفرد . فما لم تتوطد بين الفرد وغيره تلك العلاقة المتوازنة لساءت نظرة الآخرين إليه ، وإذا كانوا لا يعبأون بتقدير الآخرين فماذا يبقى للفرد من استقرار يحفظ عليه وجوده ؟ إنه لا سبيل غير هـذا السبيل ، اللهم إذا اختار الإنسان لنفسه مصيراً آخر ، فآثر العدم على الوجود ، وهو نتيجة طبيعية لهذا المذهب ، أو أن تظل حياته سلسلة من المآسى والمواقف الدرامية وهم يعترفون بذلك ، ويزعمون أنه مظهر من مظاهر وجوده .

• إن الإنسان في ظل المذهب الوجودي يجرى وراء سراب الحرية ، وفى نفس الوقت يعيش لتحقيق غرائزه تحقيقاً لهذا المبدأ ، وكينونته فى هذه الحالة ليست إلا مجموعة من المطالب المادية السافلة التى تغطى جانبه الحيوانى فى غياب القيم العليا التى استبعدوها من صميم الحياة الإنسانية ، وأما الإنسان بالمعنى الأخلاقى الرفيع ، فإنهم يصادرون على غيرهم فى تصوره وفى هذا ما فيه من سوء الفهم ، مع سوء التصور والسلوك[1] .

• ولا نحسب الوجودية إلا رجوعاً إلى عبثية السوفسطائية ، حين اتخذت من الفرد مقياساً للحقائق ، ضاربة صفحاً عن الحقائق الموضوعية ، وفى هذا كل الخطر على كل معنى ثابت يتصل بالإنسان من حيث هو إنسان .

---

(١) يزعم بعض الباحثين أن سارتر قد عدل عن بعض أفكاره التى دعم بها مذهبه فى مستهل حياته ، ومن ثم يصفونه بالمفكر والإنسان . ويرون أن الرجل قد عاش مشكلات عصره ، وأن فلسفته لم تكن إلا تحليلا للظواهر التى لاحظها ، انظر : « سارتر مفكراً وإنساناً » لمجموعة من الباحثين .

أهم المراجع

• القرآن الكريم

• صحيح البخارى

• • •

• ابن مسكويه

١ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق

٢ ـ الفوز الأصغر

• أبو بكر زكرى (الأستاذ)

٣ ـ تاريخ النظريات الأخلاقية

• أحمد أمين (الأستاذ الدكتور)

٤ ـ كتاب الأخلاق

• إخوان الصفا

٥ ـ رسائل إخوان الصفا

• أرسطو

٦ ـ الأخلاق إلى نيقوماخوس

٧ ـ الكون والفساد

٨ ـ الجمهورية

• توفيق الطويل (الأستاذ الدكتور)

٩ ـ أسس الفلسفة

١٠ ـ الفلسفة الخلقية

• جوستاف لوبون

١١ ـ الآراء والمعتقدات

• حسين النورى وأنور عبد الله

١٢ ـ نظرية الحق والإلزام

• ديكارت

١٣ ـ التأملات فى الفلسفة الأولى

١٤ ـ مقال عن المنهج

• رودلف متس

١٥ ـ الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام

• زكريا إبراهيم (الأستاذ الدكتور)

١٦ ـ المشكلة الخلقية

• سانتهلير

١٧ ـ مقدمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو

• سدجويك

١٨ ـ المجمل فى تاريخ الأخلاق

• طه حسين (الأستاذ الدكتور)

١٩ ـ قادة الفكر

• عبد الرحمن بدوى (الأستاذ الدكتور)

٢٠ ـ الأخلاق النظرية

٢١ ـ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية

• على أدهم

٢٢ ـ هداة الإنسانية فى الشرق

• الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد)

٢٣ ـ إحياء علوم الدين

٢٤ ـ الأربعين فى أصول الدين

٢٥ ـ ميزان العمل

٢٦ ـ معارج القدس

• الفارابى

٢٧ ـ آراء أهل المدنية الفاضلة

• كارادوفو (البارون)

٢٨ ـ الغزالى

٢٩ ـ مفكرو الاسلام

• كانت

٣٠ ـ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق

٣١ ـ نقد العقل العملى

• كريسون (أندريه)

٣٢ ـ المشكلة الأخلاقية والفلاسفة

• كارليل (توماس)

٣٣ ـ الأبطال

• محمد عبد الله دراز (الأستاذ الدكتور)

٣٤ ـ دستور الأخلاق

• محمد غلاب (الأستاذ الدكتور)

٣٥ ـ الفلسفة الشرقية

• محمد فتحى الشنيطى (الأستاذ الدكتور)

٣٦ ـ وليم جيمس

• محمد يوسف موسى (الأستاذ الدكتور)

٣٧ ـ تاريخ الأخلاق

٣٨ ـ مباحث فى فلسفة الأخلاق

• منصور رجب (الأستاذ)

٣٩ ـ تأملات فى فلسفة الأخلاق

• وولف

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	الموضوع

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة
الحقوق والواجبات	٢٦١
معناها	٢٦١
تعريف الحق	٢٦٢
أنواع الحقوق	٢٦٣
معنى الواجب	٢٦٦
هل هناك تعارض بين الالتزام بالواجب والحرية ؟	٢٦٦
أنواع الواجب	٢٦٨
[القسم الثانى : الجانب التاريخى فى دراسة الأخلاق]	٢٧١
[الفصل الأول : الأخلاق فى بلاد الشرق]	٢٧٧ – ٢٩٨
المصريون	٢٧٩
الهنود	٢٨٣
ملامح التفكير الأخلاقى المتقدم عند « بوذا »	٢٨٥
الأخلاق الهندية بعد « بوذا »	٢٨٩
الفرس	٢٩١
الأخلاق عند « مزدك »	٢٩٢
الصينيون	٢٩٣
[الفصل الثانى : البحث الخلقى عند الإغريق والرومان]	٢٩٩ – ٣٤٦
ما قبل سقراط	٣٠٢
فلسفة سقراط الخلقية	٣٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
أخلاقه العملية	٣١٨
أفلاطون	٣٢١
الفضيلة عند أفلاطون	٣٢٢
العلاقة بين الفضيلة والعلم	٣٢٣
العلاقة بين النظرية الأخلاقية والمعرفة والوجود	٣٢٤
الخير المطلق	٣٢٥
السعادة	٣٢٥
الأخلاق السياسية	٣٢٥
أرسطو	٣٢٨
معنى الفضيلة	٣٢٩
الخير الأسمى	٣٣٠
البحث الخلقي بعد أرسطو	٣٣٣
الكلبيون	٣٣٣
القورينائيون	٣٣٥
الأبيقوريون	٣٣٧
الرواقيون	٣٤٠
الأفلاطونية المحدثة	٣٤٣

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة